١٣٤٦

شرح البديع لشمس الدين الاصفهاني

Süleymaniye U Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni
Eski kayıt no: 1346

شرح بديع في اصول الفقه

K. 1435

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر ولا تعسر رب تمم بالخير الحمد لله الذي خلق الخلق ودعاهم الى دار
السلام وهدى اهل السعادة منهم بمقتضى سبقه للايمان والاسلام واوضح بالحجج البالغة محجة احنه واسس
مبانى الدين على الكتاب والسنه وشرع مشارع الاحكام وبين مآخذ الحلال والحرام وشيد اركانها
بالمشروع والمعقول ورفع قواعدها الفروع والاصول وجعل امة نبينا خير امة اخرجت للناس
فاقتبسوا من انوار نبوته احسن اقتباس وعصمهم في شكول سبيله عن الاجماع على الضلال فرقا من
حضيض النقص الى ذروة الكمال وشرفهم بتنقيح مناط الاحكام وتمهيد الاساس واحرهم برد الفروع الى الاصول
القياس ودلهم على معرفة الاسماء والاقتضاء وفحوى الخطاب ولطف بهم بوضع الشرائط والعلل والاسباب
والصلوة والسلام على خير البرية محمد صاحب المواهب السنية المبعوث بالايات الساطعة المؤيد
بالمعجزات القاطعة المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهور خبره في الامم السالفة الموصوف اثره في الكتب
السابقة المرسل الى الناس كافة وللعالمين رحمة ورافة الذي نسخت شريعته الشرائع والملل وتبدلت بعثته
الدول والنحل وعلى اله الاطهار وخلفائه من الاختان والاصهار صلوة تخص المؤمنين وتعم المهاجرين
والانصار ما توارث النعم وتعاقب الامم بعد الاماد مسلسلة متصلة الى يوم التناد اما بعد فقد
تطابق ارباب العقل وتوافق اصحاب النقل على ان اعز المطالب وانفس المواهب العلم الذي هو
ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء وحيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء كيف لا وقد مدح الله
سبحانه وتعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من كتابه الكريم بقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
وقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقوله سبحانه وتعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا
العلم قائما بالقسط وقوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء الى غير ذلك من الايات فاشرف العلوم وانفعها
واكمل المعارف وارفعها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد ويعتنم الفلاح
في المعاد من تحلى بها فقد فاز باللذة العظمى وجنة الخلد وملك لا يبلى ومن تخلى عنها يحشر يوم القيمة اعمى وكان
اصول الفقه من جملتها في الدرجات العلى وله من الشرف والنفع ما لا يخفى فان شرف العلم بشرف موضوعه
ووثاقة الدليل عليه وشدة الحاجة اليه واصول الفقه جامع لجهاته ومتوسط بين اصول الدين
وفروعه فرع للاصل اصل للفرع والظاهر انه والفقه متقاربان في الشرف والفضيلة فمن حيث
انه اصل والفقه فرع له فضله من جهة ان الفقه مقصود فهو اشرف والظهور فضل المقصود على
الوسيلة وقد صنف فيه علماء المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب كتبا شريفة وزبرا لطيفة بالغوا
في تنقيح القواعد وتنقيح المعاقد وتحرير المقاصد وتقرير الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء ورزقهم

حظ

حظ اللقاء في دار البقاء غير ان كتاب البديع من مؤلفات الشيخ الامام الحبر الهمام جامع الاصول والفروع ناظم
درر المعقول والمشروع اسوة المحققين قدوة المدققين مظفر الملة والدين ابي العباس احمد بن علي بن ثعلب
المعروف بابن الساعاتي البغدادي تغمده الله تعالى بغفرانه واسكنه غرف جنانه احسن من بينها تميزا بالامزيد
عليها فانه علم بالاستقراء ان خير مصنف في هذا الفن في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه كتاب الاحكام
واحسن مؤلف فيه في مذهب الامام الاعظم ابي حنيفة رضي الله عنه اصول الفقه لفخر الاسلام فان
الاول يحتوي على المقاصد الكلية الاصولية والاخر ينطوي على الشواهد الجزئية الفروعية كل منهما
ولا يعادله كتاب فرد لا يعادله اثناهما جامع لقواعد المنقول حاو لعقائل المعقول والبديع يحيط بما
في الاحكام مسائل الخلاصة اصول فخر الاسلام مقرب البعيد مؤلف للشريد ممهد للطريق معرف
للاصطلاح حسن متضمن لزيادات شريفة مصدر بقواعد منيعة لطيفة مهذب فيه الفصول والابواب محرر فيه
مذهب صاحبه الذي هو اصل الباب وقد التمس مني جماعة من اصحابي وطائفة من احبابي ان اشرح
له شرحا مدقق حقائقه ومحقق دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه
وينقح معضله ويسلك خلله ويحرر قواعده ويقرر معاقده ساعيا في بسط موجزه وحل ملغزه متعرضا
لتفسير مرسله وتفصيل مجمله معرضا عما صرح به مذهبه عن موقع زلاله فان المفسر غني عن النقد والمقرر
غني عن الرد والشرح غني عن الجرح فاسعفت بانجاح مقترحهم ومسؤلهم وشرعت في تحصيل ملتمسهم
ومامولهم وسميته ببيان معاني البديع ووسمته باسم من دوخ ملوك الامم ونصر العلم والحلم وجاهد
في الله واجتهد فاقام العدل والاحسان وصرف بين السيف والقلم والعنان والسنان واطلب
ايامه على اهل الايمان بالمن والامان مولانا السلطان الملك الناصر السيد العالم العادل المجاهد
المؤيد المرابط المثاغر المظفر المنصور ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل
في العالمين منصف المظلومين من الظالمين وارث الملك ملك العرب والعجم والترك امام المتقين جامع
كلمة المؤمنين ابي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين ابي الفتح قلاون
مد الله لسلطانه على الامة ظلا واوسعهم من فضله ونصله صوبا ووبلا ومهد لمقامه الشريف من منازل
الكواكب محلا بالسعود محلا وسم الناس والندى لاعدائه واوليائه من الليل اذا يغشى والنهار اذا
تجلى والمرجو مصادفة القبول والعفو عما فيه الذهول   بسم الله الرحمن الرحيم الحمد
لله الى اخر الخطبة لما كان مقصود المصنف من تاليف هذا الكتاب معرفة كيفية استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمقصود موقوف على هذه القواعد الاربع لا غير رتبه عليها

واما قلنا ان المقصود موقوف عليها لا غير لان معرفة كيفية الاستنباط موقوفة على الادلة التي يستنبط منها
الاحكام واقسامها واحكامها وهي جميعه قابلة للتعارض لانها غير قطعية فيحتاج الى ترجيح بعضها على بعض
ولانها امارات ظنية ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام ربط عقلي فيحتاج الى رابط هو الاجتهاد
ولان البحث في هذه الامور موقوف على المبادي احتاج الى التعرض لها والترتيب جعل الامور المتعددة على
وجه يطلق عليها الواحد بوجه مقدما بعضها على بعض بحسب الرتبة الحسية ان كانت تلك الامور من الحسيات
كاجزاء البيت واجزاء الالفاظ المركبة او العقلية ان كانت تلك الامور من المعقولات كاجزاء القياس
المعقول ولما كان بعض هذه القواعد مقدما على بعض في رتبته ولم يعلم قسمته او ما يجري مجراه مما
لا يفيد تقديم البعض وتأخير البعض قوله القاعدة الاولى في المبادي الى قوله واستمداده القاعدة
هي الامر الكلي المنطبق على الجزئيات ليعرف منه احكام الجزئيات ولما كان المبادي مقدما طبعا على القواعد
الثلث الباقية قدمها وضعا لتناسب الوضع الطبع والمبادي عند الاصوليين اعم من المبادي عند المنطقيين
لان المبادي عندهم ما يبتدأ به قبل المسائل التي هي المطالب لتوقفها عليها وهي اما تصورات وتسمى الحدود
وهي تصور موضوع العلم وانواعه واعراضه الذاتية وانواعها فان المسائل موقوفة على تصور موضوعاتها
ومحمولاتها وموضوعاتها اما موضوع العلم واما انواعه واما اعراضه الذاتية واما انواعها ومحمولاتها اعراضها
الذاتية واما تصديقات وهي القضايا التي يتألف منها القياسات المستلزمة للمسائل فان كانت تلك القضايا
بينة بنفسها تسمى علوما متعارفة وهي مبادي على الاطلاق اي لا تكون مسائل اصلا وان كانت غير بينة بنفسها
بل تسلم ليبنى عليها تسمى اصولا موضوعة ان كان تسليمها على طريق حسن الظن بالمعلم وان كان تسليمها مع
استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين يحتاج الى اقامة الدليل عليها اما في هذا العلم لكن لا بما يتوقف عليها
لئلا يدور او في علم اخر والمبادي بهذا المعنى تعد من اجزاء العلم والمبادي عند الاصوليين ما يبتدأ به قبل
الشروع في المسائل لتوقفها عليه او لتوقف تصور العلم او غايته او استمداده عليه فهي اعم من المبادي عند المنطقيين
والمبادي بهذا المعنى بعضها لا يكون من اجزاء العلم ضرورة اشتمالها على حد العلم وبيان غايته واستمداده وليس
شيء منها من اجزاء العلم والمراد من المبادي هاهنا ما هو مباد عند الاصوليين وكل من حاول اي طلب علما
يحق ان يتصوره بحده وهو معرف مشتمل على الفصل القريب او برسمه وهو معرف مشتمل على خاصة لازمة بينة — الفصل
دون الفصل القريب ليكون على بصيرة في طلبه وان يعرف موضوع ذلك العلم وهو الشيء الذي يبحث في
ذلك العلم عن احواله اللاحقة به ليتميز ذلك العلم عن غيره فان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وان يعرف
غايته لئلا يكون سعيه عبثا واستمداد ذلك العلم مما يستمد منه ليتمكن من البناء عليه قوله فاصول

الفقه

الفقه الى قوله عن الاستدلالية اصول الفقه مركب اضافي نقل عن مفهومه الاضافي الى مفهومه العلمي
الذي هو العلم ومفهومه الاضافي غير صادق على مفهومه العلمي فان مفهومه الاضافي هو ادلة الفقه ومفهومه
العلمي هو العلم الخاص ولا شك انه غير صادق عليه الا باعتبار كل من المفهومين حد واشد بهما تعلقا
بهذا الموضع ما هو باعتبار العلم ولهذا قدمه قوله فاصول الفقه علما وعلما اي علما باعتبار لفظه وعلما
باعتبار معناه فان قيل علما وعلما تمييزهما اما لفظ اصول الفقه او معناه اذ لا وجه لغيرهما والاول
باطل لان اللفظ لا يصلح لذلك لان الابهام انما هو في معناه فانه اذا قيل عشرون درهما فالمميز معناه لا لفظه
فان الابهام المستقر في معناه لانه صالح لان يكون درهما او دينارا او غيرهما لا في لفظة عشرين وكذا لو قيل
خاتم فضة يكون المميز معنى الخاتم لا لفظه فان معناه صالح لان يكون ذهبا او فضة او غيرهما لا لفظه ولانه
يلزم ان يكون اصول الفقه هو علما وهو باطل والثاني ايضا باطل لانه ح يلزم ان يكون معنى اصول
الفقه علما وهو باطل فان اللفظ هو علم لا المعنى اجيب بان المميز هو معنى اصول الفقه لا لفظه قوله ح
يلزم ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو باطل قلنا لا نم بطلانه فان لفظ اصول الفقه قد يراد به
نفسه فيكون معناه لفظه فيصح ان يكون علما فانه لا امتناع في كون معناه الذي هو اللفظ علما
فان قيل كيف يتصور ان يكون اللفظ نفسه معناه والدال غير المدلول اجيب بان تغاير الاعتبار
كاف فان قيل اذا كان نفسه معناه لا يصح ان يكون مميزا للعلم وان جاز ان يكون مميزا للعلم
لان اللفظ ليس بعلم اجيب بان المميز للعلم هو معناه الذي ليس بلفظ وهو جائز فان قيل ح
اما ان يراد باصول الفقه لفظه او معناه الذي ليس بلفظ او هما معا فان كان الاول فلا يصح
ان يكون مميزا للعلم وان كان الثاني فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثالث يلزم ان يكون
اللفظ مستعملا في مدلولين بطريق الاشتراك ان كان حقيقة فيهما او بطريق الحقيقة والمجاز ان كان
حقيقة في احدهما مجازا في الاخر اجيب بانه لا امتناع في ذلك فان الصحيح جواز استعمال اللفظ في المدلولين
هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المصنف رحمه الله لكنه ما جوز استعمال اللفظ في المدلولين كما سيأتي
فيرد الاعتراض عليه قوله العلم اراد به هاهنا التصديق الجازم المطابق الثابت ولا يمكن حد نوع من
العلم الا بذكر متعلقه لان الاضافة الى المتعلق من لوازمه والقواعد جمع قاعدة وقد مر تفسيرها وهي
عامة لانها جمع معرف باللام وتقييدها بالصفة لا ينافي عمومها فان العموم ثابت بالنسبة الى ما بقي بعد
التخصيص بالصفة واحترز به عن العلم بالجزئيات والعلم ببعض مسائل اصول الفقه لانه وان كان
من الاصول لكنه ليس نفسه لان بعض الشيء غيره والباء في بالقواعد اما متعلق بمحذوف بتقدير العلم

المتعلق بالقواعد ومتعلق العلم فان الفعل الماخوذ من العلم يستعمل معدّى بنفسه كقوله يعلم ما بين ايديهم وقوله يعلم ما يلج في الارض وقوله تعالى يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ومعدّى بالباء كقوله تعالى الم يعلم بان الله يرى واختلاف التعدية بنفسه وبالباء باختلاف المعنى فيكون معنى علم اذا تعدى بنفسه غير معناه اذا تعدى بالباء فيكون لفظ علم مشتركا بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وهو اولى فان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فيكون لفظ علم حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر ولا بد من علامة معينة بين المعنيين والذي يظهر ههنا هو ان يكون المجازي لازما للمعنى الحقيقي فيتضمن الفعل ويعدى تعدية الفعل الدال على اللازم بطريق التضمين ولازم معنى علم هو الاحاطة والتعلق فيتضمن معنى الاحاطة او التعلق ويعدى تعديته وكل من الاحاطة والتعلق يعدى بالباء فيكون علم اذا تعدى بنفسه يكون باعتبار معناه الحقيقي من غير اعتبار تضمين معنى الاحاطة او التعلق واذا تعدى بالباء يكون باعتبار تضمين احدهما فان انتقال الصلة للتضمين فالباء في قوله بالقواعد يجوز ان يكون متعلقا بالعلم من غير اعتبار محذوف وذلك باعتبار تضمين العلم معنى الاحاطة او التعلق ويجوز ان يكون متعلقا بمحذوف ويكون التقدير العلم المتعلق بالقواعد والاول يستلزم المجاز والثاني الحذف وكل منهما وان كان على خلاف الاصل لكن اعتبار الحذف اولى فان حذف متعلق الجار والمجرور اذا كان عاما شائع لا يكاد يذكر المحذوف في فصيح الكلام ولنرجع الى شرح القيود المعتبرة في الحد قوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الصنائع والماهيات والصفات وفي ذكر التوصل اشارة الى انه طريق غير مقصود بالذات وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط تنبيه على ان التوصل بالقواعد الى استخراج الاحكام يحتاج الى مزيد سعي وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء من البئر قوله الشرعية احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الادلة حججا والامر للوجوب قوله عن ادلتها التفصيلية قال المصنف انه فصل عن الادلة الاجمالية كالمقتضي والنافي وقال واستغنينا بالاستنباط عن الاستدلال وفيه نظر فان القيود المعتبرة في حد اصول الفقه انما يحترز بها عما هو داخل فيه على تقدير عدمها لا يحترز بها عما هو داخل في حد الفقه على عدمها فحينئذ لو احترز بقوله عن ادلتها التفصيلية في حد اصول الفقه عن الاجمالية لزم ان يحترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها الاجمالية لكن لم يوجد علم شانه ذلك والحق ان ذكر قوله عن

ادلتها التفصيلية لبيان الواقع لا للاحتراز فان المراد من الاحكام الشرعية الفرعية هي الاحكام الفقهية فهي لا يكون الا كذلك وذكره في الفقه للاحتراز كما سياتي بيانه هذا تحرير حد اصول الفقه وبيان محترزاته وقد اعترض عليه بانه غير مطرد لصدقه على الخلاف وقيل في جوابه ان الخلاف علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط بعض الاحكام لا جميعها وهذا غير مستقيم لانه ح يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك والتزام كونه جزءا منه بناء على ان الشيخ جمال الدين ابن الحاجب جمعهما في المختصر غير صحيح فانه لم يجمعهما بل جمع الاصول والجدل لا على ان يكون الجدل جزءا للاصول بل على ان يكون علما اخر غير الاصول ولهذا قال مختصر الاصول والامل في علمي الاصول والجدل والصواب ان يقال في جوابه انه خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ الاحكام المستنبطة او هدمها ولا يتوصل بها الى الاستنباط واعلم ان الجدل علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ راي او هدمه وهو اعم من ان يكون في الاحكام الشرعية الفرعية او غيرها والخلاف علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ ما استنبطه الائمة الفقهاء من الاحكام الشرعية الفرعية المختلف فيها او ردها فهو فرع الجدل وقد اعترض ايضا بان القواعد تناولت خبر الواحد والقياس وكل منهما قاعدة ظنية فلا يصح قوله العلم بالقواعد وقيل في الجواب صح ذلك لاختلاف جهتين اذ كل منهما يفيد الظن وبهذا الاعتبار يقال انه مظنون وباعتبار ان القاطع دل على وجوب اتباع الظن يكون معلوما وهو غير مستقيم فان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون معلوما من هذه الجهة والحق ان يقال لا نم ان كل واحد من خبر الواحد والقياس قاعدة بل كون كل منهما مفيدا للظن قاعدة والظن متعلق بافادته والعلم متعلق بنفسه ولا امتناع في تعلق العلم بشيء يكون مع افادته مظنونا واما مضافا الى قوله عما سبق لما فرغ من حد اصول الفقه من حيث انه علم اراد ان يذكر حده من حيث انه مضاف وحده من حيث هو مضاف متوقف على معرفة المضاف والمضاف اليه فالاصول جمع اصل والاصل من الاسماء الاضافية فلا يتصور الا بالقياس الى شيء يكون فرعا له والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى الاصل فيكون تصور كل منهما مع تصور الاخر لا بالاخر فان الاول لا يقتضي دورا بخلاف الثاني واذا عرف احد المتضايفين يوخذ ذات الاخر من حيث هي لا من حيث انه متضايف فيعلم المتضايف الاخر من حيث انه متضايف معه لا قبله وذاته الماخوذة في التعريف يعلم قبله لا معه فلا يلزم واذا اضيف احد المتضايفين يضاف الى ذات

دورهم

المضاف الى الاخر من حيث هي لا الى الاضافة العارضة للذات ولا الى مجموع الذات والاضافة ولا الى
شيء اخر غير المتضايف الاخر وذلك كالاب والابن فانهما متضايفان فاذا اضيف احدهما يضاف
للذات الاخر لا الى الاضافة العارضة للذات ولا الى المجموع الحاصل من الذات والاضافة ولا
الى شيء اخر غير المتضايف الاخر فيقال مثلا اب زيد فاذا اضيف اصل الشيء اليه لا يضاف
الى وصف الفرعية الذي يسمى مضافا حقيقيا ولا الى مجموع الذات والاضافة الذي يسمى مضافا
مشهوريا ولا الى شيء اخر غير فرعه بل يضاف الى الذات التي هي معروضة لوصف الفرعية ولهذا
اذا اضيف الاصول الى شيء يتبادر الذهن الى ان ذلك الشيء فرعه والاصل لغة هو ما منه
الشيء بوسط او بغير وسط فالاب اصل الابن وكذا الجد وان علا والمضغة اصل للبشر وكذا
العلقة والنطفة ولا ينبغي ان يلتفت الى ما قيل ان كلمة من مشتركة بين معان فيمتنع وقوعها في
الحد لان الحروف غير مستقلة بالدلالة على معناها بل انما يدل على معناها عند ذكر متعلقها
فذكر المتعلق معها قرينة صالحة لفهم المعنى المراد على انا لا نم اشتراكها بل يكون حقيقة في احدها
مجازا في غيره فاذا استعملت في مفهومها الحقيقي لم يحتج الى قرينة واذا استعملت في المفهوم المجازي
يفيد المراد بالقرينة المعروفة وهي ذكر المتعلق معها والظاهر ان كلمة من فيما نحن بصدده لابتداء
الغاية وابتداء الغاية تارة يكون باعتبار الزمان كما يقال صمت من اول الشهر وتارة باعتبار
المكان كما يقال خرجت من مصر وتارة يكون باعتبار المحل القابل لفعل الفاعل كما في قوله تعالى
فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وفيما نحن بصدده لابتداء الغاية
من هذا الوجه واستعمال من بحسبه متعارف متداول بحيث يفهمه اهل اللسان والاصل
بحسب الاصطلاح مختلف بحسب اختلافه وههنا اراد بالاصول ادلة الفقه اي الادلة السمعية
التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها الذي يسمى استدلالا ووجه دلالتها
على الاحكام الشرعية كدلالة الكتاب والسنة من جهة المنطوق صريحا وغير صريح ومفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة ومفهوم الصفة او الشرط او غيرهما وكدلالة الاجماع من جهة القطع
والظن وكدلالة القياس من جهة الجلاء وغيره وحال المستدل بها اي حال المجتهد والمفتي
وما يتعلق بها على وجه كلي اي من حيث هو مشترك بين الجزئيات لا من حيث هو مخصص بجزئيات
باعيانها كالادلة الخاصة المستعملة في احاد المسائل والفقه لغة الفهم قال صاحب
الصحاح الفقه هو الفهم قال اعرابي لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه تقول منه فقه

الرجل

الرجل بالكسر ومنه قوله تعالى ما نفقه اي لا نفهم وقال ولكن لا يفقهون تسبيحهم اي لا يفهمون وتقول
العرب فقهت كلامك اي فهمته قال ابن عطية في تفسيره يقال فقه وفقه وفقه بالفتح والكسر والضم
بالفتح اذا سبق غيره بالفهم بوزن غلب وبالكسر اذا فهم وبالضم اذا صار الفقه له سجية لان الضم
شان افعال السجايا الماضية نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف وكرم فهو كريم واسم الفاعل من
الثالث فعيل فلذلك يقول فقه فهو فقيه واسم الفاعل من الاولين فاعل نحو سمع فهو سامع وغلب فهو غالب
قال الامام هو فهم غرض المتكلم من كلامه وفيه نظر فان الفقه هو الفهم لما ذكرنا وهو اعم مما ذكره
الامام قال صاحب الاحكام الاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئه
لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن وكل عالم فهم وليس كل فهم عالما
وفيه نظر فانه لا يصح تفسير الفهم بجودة الذهن فان جودة الذهن شرط الفهم والشرط غير المشروط والظاهر
ان الفهم عبارة عن ادراك الاشياء الدقيقة على سبيل الجودة ولذلك يقال فهمت كلامك وفهمته
ولا تقول فهمت ان السماء فوقنا وفقهت ان الارض تحتنا والفقه اصطلاحا العلم بجملة غالبة من
الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم قد مر تفسيره واحترز به عن الظن كما ذكره
صاحب الاحكام حيث قال فالعلم احتراز عن الظن بالاحكام الشرعية فان الظن وان تجوز باطلاق
اسم الفقه عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها او العلم
بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان كانت تلك الاحكام الشرعية ظنية في نفسها قوله بجملة غالبة احترز به عن
العلم بحكم واحد او حكمين وعن العلم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها قوله الشرعية
احترز به عن العلم بالاحكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الاصولية مثل
كون الادلة حججا قوله الاستدلالية احترز به عن علمه تعالى وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي
فان علم الله تعالى وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس
طريق العلم في حقهم النظر والاستدلال قوله بالتفصيل احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
الاستدلالية بالاجمال كالاعتقادات الحاصلة للمستفتي بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية
بالاجمال فان علمه لا يكون فقها اذ ليس طريق العلم في حقه الاستدلال التفصيلي بل الاستدلال
الاجمالي ولم يتعرض المصنف لفائدة قيد الاحكام ولا لخروج علمنا بالاشياء التي ثبت بالتواتر كونها
من الدين كعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة والحج قيل خرج بقيد الاحكام التصورات وهذا
غير مستقيم لانه لم يخرج بقيد الاحكام هو معلوم والتصورات غير معلومة والصواب ان يقال

تصورات للاحكام خرجت بقيد العلم وبقيد الاحكام خرج العلم بالذوات والصفات والافعال ضرورة
انحصار متعلق العلم في الاربعة لانه ان كان قائما بنفسه فهو الذات والا فان كان مبدا للغير فهو الفعل
والا فان كان مفيدا للنسبة فهو الحكم والا فهو الصفة فاذا قيد العلم باحد هذه الاربعة وهو الاحكام خرج
عنه الثلاثة الباقية واما العلم بالامور التي ثبتت بالتواتر كونها من الدين فخرج بقيد الاستدلال
وهذا التعريف مزيف من وجوه احدها ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية
الظنية والمستفاد من الظني ظني واذا كان من باب الظنون ينبغي ان يقال الفقه هو الظن بالاحكام
فايراد العلم المقابل للظن في مقام الظن يكون ايرادا للمقابل الجنس مكان الجنس في الحد فيكون باطلا
لانه لزم منه عدم الانعكاس اما ان المستفاد من الظني ظني فظاهر واما ان الفقه مستفاد من
الادلة السمعية الظنية فلان الادلة السمعية اما مختلف فيها واما متفق عليها بين الائمة الاربعة
والاولى ظنية عند من يقول بها ولا تفيد اصلا عند من لا يقول بها والثانية اما القياس وهو
لا يفيد الا الظن واما الاجماع وغير الصريح منه لا يفيد الا الظن والصريح منه غير متحقق او نادر
ولم ينقل الينا نقلا متواترا فلا يفيد الا الظن واما السنة والاحاد منها وهو الغالب لا يفيد الا الظن
والمتواتر قليل جدا واما الكتاب والسنة المقطوعان بحسب المتن مظنونان بحسب الدلالة لوجود
الاحتمال المانع من القطع مثل الاشتراك والمجاز والحذف والاضمار والنسخ وغيرها والادلة باعتبار
الدلالة فلا تفيد الا الظن ولو فرض ما يكون دلالته بحسب القطع للقطع بانتفاء المعارض
المانع من القطع يكون من الضروريات التي لا يعد العلم بها من الفقه فثبت ان الفقه مستفاد من الادلة
السمعية الظنية اجيب عنه من وجهين احدهما ان الاحكام الشرعية معلومة لوجهين احدهما
ان كل حكم شرعي ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده
مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو
حكم الله تعالى في حقه وحق من يقلده الاولى وجدانية والاخرى اجماعية وكل منهما قطعي فثبت
ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق من يقلده وثانيهما ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو
ثابت بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى فلانا ان الاحكام الشرعية قسمان متفق عليه ومختلف
فيه اما المتفق عليه فهو ثابت بالاجماع وكذا المختلف فيه لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا
استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه وحق من قلده فيكون الاحكام في
الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت ان كل حكم شرعي متفق عليه او مختلف فيه ثابت بالاجماع واما

الكبرى

الكبرى فلان كل ما هو ثابت بالاجماع يكون ثابتا بما هو معصوم عن الخطا فثبت ان كل حكم شرعي معلوم
قطعا فثبت ان الفقه هو العلم بالاحكام الوجه الثاني ان المراد من قولنا العلم بالاحكام العلم بوجوب
العمل بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية وجدانية والثانية ان كل مظنون يجب
العمل به وهذه اشكالية قطعية والاستدلال عليها من وجهين احدهما ان الاجماع منعقد على ان
المجتهد يجب عليه متابعة ظنه وثانيهما ان الظن هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي النقيضين
فاما ان نعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا نعمل بواحد منهما فيلزم رفع النقيضين او نعمل بالمرجوح
فقط وهو خلاف العقل فتعين العمل بالراجح قطعا ويلزم من المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب العمل به قطعا
(١) هذا الحكم مظنون وكل مظنون يجب العمل به
الا انه وقع الظن في طريقه لان المقدمتين طريق الى المطلوب والظن وقع في احدهما محمولا وفي الاخرى
موضوعا ولا يلزم من وقوع الظن محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى كون المقدمتين او احدهما
غير قطعية ولا كون المطلوب غير قطعي ورد الوجه الاول من الجواب بانا لا نم ان الاحكام الشرعية
معلومة قوله لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين قلنا لا نم ان
كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين قوله في بيانه ان المجتهد اذا ظن الحكم حصل
عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام
فهو حكم الله في حقه وحق من يقلده والاولى وجدانية والثانية اجماعية قلنا سلمنا ان الاولى وجدانية
قطعية ولا نسلم ان الثانية اجماعية وكيف يصح دعوى الاجماع مع ان الاكثر على ان المصيب واحد
بل غايته ان الاجماع منعقد على ان المجتهد يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه
القطع بان ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه وحق من يقلده واما قوله ان كل حكم شرعي
ثابت بالاجماع فان المتفق عليه قسمان قسم هو من ضروريات الدين كوجوب الصلوات الخمس
ووجوب الزكوة والصوم والحج وحرمة الزنا والسرقة والخمر واباحة البيع وامثال ذلك فلا يكون
ثابتا بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم اخر لا يكون من ضروريات الدين ووقع الاتفاق
فيه ولا نسلم ان يكون ثابتا بالاجماع فانه يجوز ان يكون ثابتا بظاهر الكتاب او السنة
او بالقياس وايضا المتفق عليه ليس من شرطه ان يكون باتفاق المجتهدين في عصر واحد والثابت
بالاجماع هو مشروط بذلك فلا يلزم ان يكون المتفق عليه ثابتا بالاجماع قوله وكذا المختلف فيه
لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله

لان المراد بقطعية المقدمة قطعيتها حكما وتضمنه احد الجزئين ما في قطعية النسبة بينهما

في حقه وحينئذ فلك ممنوع والمنع فيه ظاهر وبرد الوجه الثاني من الجواب انا لا نسلم ان كل مظنون يجب العمل
به فانه منقوض بشهادة العدل الواحد في المال وشهادة العدول الثلثة في الزنا فانه لا يجوز العمل به فضلا
عن وجوب العمل به والتقييد بحسب الاجتهاد بان يقال كل مظنون بحسب اجتهاد المجتهد يجب العمل به
لا يدفع المنع فانه يجوز ان يكون مخطيا في اجتهاده فلا يجب العمل به ولئن سلم ان كل مظنون بحسب اجتهاده
يجب العمل به اذا لم يظهر خطاؤه ولم يتغير اجتهاده ولكن لا نسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم انه مجمع عليه فان
انكار كثير من الصحابة على العمل بالظن مشهور وكذا انكار غيرهم من التابعين فكيف يتصور اجماعهم او اجماع
غيرهم على وجوب متابعة الظن ولئن سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن لا نسلم ان الاجماع يفيد القطع فانه مبني
على الادلة الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان ادلة الاجماع قطعية ولكن لا نسلم ان هذا الاجماع قطعي
فان ادلة الاجماع لم تفد ان كل اجماع قطعي ولئن سلمنا ان هذا الاجماع قطعي لكن لا نسلم انه بلغ الينا بالتواتر
حتى يفيد القطع بالنسبة الينا والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد من
الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد منها لعدم الجزم بديهة ان الواقع هو عين
احدهما ولا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا
في الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون الظن كاذبا لا يقال الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول
لا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح بل الظن هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد
راجحا والطرف الذي تعلق به الاعتقاد مرجوحا وايضا ان كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم
ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لجواز كذب الظن وان كان غيره فليبين حتى يتصور ولا نسلم يتكلم
عليه بانا ولئن سلمنا انه يجب العمل به قطعا ولكن لا نسلم ان الفقه هو العلم بوجوب العمل بالاحكام وذلك
لان الفقه مستفاد من الادلة التفصيلية والعلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي
فان قيل لا نسلم انه من الدليل الاجمالي فان الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى في الآخر لان المحكوم
عليه وهو قولنا هذا الحكم والمحكوم به وهو قولنا مظنون في كل منها مغاير المحكوم عليه وبه في الاخرى
لان كل حكم مغاير لحكم اخر وظن كل حكم مستفاد من دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل
من دليل اخر وتغاير الظن يستلزم تغاير المظنون اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير
كاف في كون الدليل تفصيليا والا لكان اعتقاد المستفتي ايضا من الدليل التفصيلي لان التغاير
بهذا الوجه حاصل في دليل المستفتي وايضا لو كان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بها للزم
انحصار الفقه في الوجوب فيخرج عنه العلم بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق

وهو قولنا هذا الحكم مظنون وقولنا مظنون يجب العمل به

لا يقال

لا يقال التعرض للوجوب على طريق المثال فان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على وجه المظنون
فانه اذا كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي لانا نقول الدليل المذكور لا يفيد
الا وجوب العمل بمقتضى الظن فان قيل المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا
كان الندب مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي اجيب اولا انا لا نسلم صدق الكبرى ح ولا يمكن
اثباتها بالاجماع فان الاجماع غير منعقد على ان المجتهد يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بل هو غير
جازم بان الحكم في الواقع هو ما ادى اليه اجتهاده فكيف يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون وايضا
لا دلالة لقولنا العلم بالاحكام على قولنا العلم بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون لا بالمطابقة ولا
بالتضمن ولا بالالتزام فيكون التعريف فاسدا فان قيل قد اطلق العلم بالاحكام واريد به العلم
بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بطريق المجاز اجيب بانه لا يجوز ذلك لان اطلاق اللفظ
على المعنى بطريق المجاز يتوقف على العلاقة المعتبر نوعها ولا علاقة معتبرة بينهما في هذه الصورة ولئن سلمنا
انه يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز لكن استعمال اللفظ بطريق المجاز بدون قرينة لا يصح في التعريفات فان قيل
لا نسلم ان الالفاظ المجازية لا يصح استعمالها في التعريفات فان الحدود الناقصة والرسوم التامة
والناقصة معتبرة مستعملة ولا تدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز اجيب عنه ان لفظ الحد الناقص
والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا لكان تعريفا للشيء بنفسه بل اريد بهما مدلولهما المطابقي ودلالتهما
على مفهومها المطابقي بطريق الحقيقة لا بالمجاز ودلالتهما على المحدود والمرسوم بالالتزام لا بالمجاز وفرق بين
دلالة الالتزام والدلالة بطريق المجاز واما ثانيا فان قوله العلم بجملة غالبة فيه تهافت لان الغالب ان كان بالقياس الى
غير الاحكام لا يكون مستقيما وهو ظاهر وان كان بالقياس الى الاحكام فلا يمكن اعتباره الا بعد حصر الاحكام
واعتبار الغالب منها ولا حصر للاحكام فكيف يعتبر الغالب منها ولان اطلاق الغالب على ما زاد على حكمين غير
مستقيم لان ثلثة واربعة لا يصدق عليها انها جملة غالبة وعلى تقدير استقامته جعل العلم بثلثة احكام
فقها لا يكون موافقا لعرف الفقهاء المجتهدين والعلماء المحققين وايضا قول المصنف قولنا بجملة غالبة
فصل عن العلم بحكم واحد وبحكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها يلزم
ان يكون العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها لان ما يكون القيد الماخوذ في الحد فصلا عنه يكون خارجا
عن المحدود ولم يقل احد ان العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها بل غايته ان الفقه غير منحصر فيه واعلم
ان هذا الحد ماخوذ من الاحكام لكن المصنف لم يعبر عن فايدة القيد بجملة غالبة بعبارة كاشفة
عنها والعبارة المفيدة للمقصود هي التي ذكرها صاحب الاحكام فيه قال وانما لم نقل بالاحكام الخ

فيه نظر فانه اذا كان فصلا عن التعميم المشعر بان ما دون جميع الاحكام لا يكون فقها

ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك
والثاني ان الحد المذكور غير مطرد ضرورة دخول علم الله تعالى ورسوله وجبريل واعتقاد المستفتي فيه فانه
يصدق على كل منها انه علم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية الا سيما الا لمرء فانه لا يلزم من كون الاحكام
الشرعية الفرعية الاسيما الاتية بالتفصيل كون العلم بها كذلك والاولى ان يقال الفقه هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية المستدل على عينه بالتفصيل ويحمل العلم على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك
بين الظن واليقين فلا يرد السؤال المشهور الذي لا مخلص عنه والاحكام سابقة بنفسها والجهة المقتضية
للنسبة الى الشرع كون تعلقاتها التنجيزية او كون العلم بتعلقاتها التنجيزية مستفادا من الشرع لا كون وجودها
بها كما قيل فانه غير صحيح لان الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما ولا كون تعلقاتها العلمية فانها ايضا
قديمة ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقاتها العلمية فانها من مسائل اصول الدين والجهة المقتضية للنسبة
الى الفرع كونها مستفادة من ادلتها التفصيلية التي هي فرع الادلة الاصولية فتكون الاحكام منسوبة
الى الادلة التفصيلية التي هي فرع الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم والادلة
التفصيلية هي الامارات فان الادلة عند الفقهاء هي الامارات المفيدة للظن تخرج بالعلم تصور الاحكام
والاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وبالشرعية العلم بالاحكام العقلية وكون نسبتها على ما هو
الصحيح عندنا من ان الاحكام مستفادة من الشرع لا من العقل كما هو مذهب المعتزلة وبالفرعية الاصولية
وبقوله المستدل علم الله والملك والرسول فيما علمه الله بالوحي وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة والحج
وساير ما علم انه من الدين بالضرورة فان علمنا بهذه الامور ضروري غير محتاج الى استدلال ونظر وبقوله
على عينه اي على عين العلم بالتفصيل اعتقاد المستفتي وليس المراد من العلم بالاحكام تصورها لانه من
مبادي اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها في انفسها ولا التصديق بانها قديمة او قائمة بذات الله تعالى
فانه من مسائل اصول الدين بل التصديق بتعلقها بافعال المكلفين على التفصيل كقولنا شرب النبيذ
حرام والبيع حلال وامثال ذلك فان قيل هذا الحد غير مستقيم لانه اما غير مطرد او غير منعكس
لان الاحكام التي هي جمع معرف باللام اما ان يراد بها المعهود اي بعض الاحكام فيلزم عدم الاطراد
لانه يصدق على علم المقلد فانه علم ببعض الاحكام ولا يكون فقها او يراد بها الاستغراق اي جميع الاحكام
فيلزم عدم الانعكاس ضرورة صدق المحدود بدون الحد فان علم الائمة المجتهدين فقه وليس علما بجميع
الاحكام فانهم لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم فانه سئل مالك عن
اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري اجيب عنه على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول

فلا ما

فلا نسلم انه يلزم عدم الاطراد قوله ضرورة دخول علم المقلد فيه قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه بالتفصيل
المستدل على عينه بالادلة التفصيلية التي هي الامارات المفصلة فان الادلة باصطلاح الفقهاء هي الامارات
المفيدة للظن وليس بينها وبين الظن المستفاد منها ربط عقلي لتخلف الظن مع قيامها فلا بد من رابط
وذلك انما يفيد اذا علم انتفاء معارضها او ترجيحها عليه فان ما هو ظني يقع فيه التعارض فيحتاج في
بها الى معرفة التعارض والترجيح ونحو ذلك اما ان يراد بالمقلد من كان علمه بالاحكام مستفادا من
الامارات على الوجه المذكور او غيره فان كان الاول فلا نسلم ان علمه لا يكون فقها حتى يلزم عدم الاطراد
وان كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم الاطراد واما على الثاني فلا نسلم عدم الانعكاس
وانما يلزم ذلك لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم بها بالفعل وهو ممنوع فان المراد من العلم بالاحكام
التهيؤ للعلم بها والتهيؤ هو الاستعداد القريب الى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط
ونحو ويجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا عند ثبوت لا ادري فان قيل الجواب عن الاول مبني على حمل
الادلة على الامارات وعن السؤال الثاني على حمل العلم على التهيؤ والاول يلزم منه اطلاق اللفظ المشترك على
احد مدلوليه من غير قرينة والثاني يلزم منه حمل اللفظ على مفهومه المجازي من غير قرينة وكلاهما باطل اجيب غير صح
بان اطلاق الادلة على الامارات عند الفقهاء بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق المجاز فلا يحتاج الاطلاق
الى قرينة وبان اطلاق العلم وارادة التهيؤ القريب بحسب العرف فان اصحاب كل من فنون العلوم يطلقون
العلم على التهيؤ القريب بحيث اذا اطلق العلم لم يتبادر الى فهمهم غير التهيؤ فيكون اطلاق العلم وارادة التهيؤ صح
بطريق الحقيقة العرفية فيصح بدون قرينة واما اضافة الاصول الى الفقه فتفيد اختصاص الاصول بالفقه في المعنى الذي عينت له لفظة الاصول
فان اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف
بخلاف اضافة اسم العين فانه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه لا في المعنى الذي عينت له لفظة المضاف
بل في هيئة من هيئاته مثلا العلم اسم معنى فاذا اضيف الى عمرو بان يقال علم زيد يفيد اختصاصه بالمضاف
اليه في معناه فان العلم نفسه مختص بزيد والغلام اسم عين فاذا اضيف الى غيره بان يقال غلام زيد يفيد
اختصاصه بالمضاف اليه لا في معناه فان ذات الغلام لا اختصاص له بزيد بل في هيئة من هيئاته وهي
ملكيته مثلا وموضوعه الادلة وغايته معرفة الاحكام الشرعية لما كان موضوع كل علم ما يبحث في ذلك
العلم عن احواله العارضة لذاته وفي اصول الفقه يبحث عن الاحوال العارضة للادلة وعن اقسام الادلة
كالامر والنهي والعام والخاص والصريح وغيره والناسخ والمنسوخ بالنسبة الى الكتاب والسنة وكالقول والكناية صح
والفعل والتقرير والمتواتر والاحاد والمسند والمرسل بالنسبة الى السنة وكالصريح والمحتمل بالنسبة الى

الاجماع وكالجلي والخفي بالنسبة الى القياس ويبحث عن اختلاف مراتب الادلة ومراتب اقسامها وعن كيفية استثمار الاحكام الشرعية الفرعية من حيث هي كلية لا من حيث هي خاصة مستعملة في احاد المسائل الخاصة كان موضوع اصول الفقه هي الادلة من الحيثية التي ذكرت ويعلم مما ذكر ان مسائل اصول الفقه هي احوال الادلة التي يبحث فيه عنها واما غايته اصول الفقه فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي هي مناط السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى قوله واستمداده الى قوله لاستلزام الدور استمداد اصول الفقه من علم الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما استمداده من علم الكلام فلتوقف العلم بكون الادلة مفيدة للاحكام بحسب الشرع على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته من حيث انه عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء لطيف خبير مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة صدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم في غير علم الكلام واما علم العربية فلان الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما عربي الدلالة فتتوقف معرفة دلالات الفاظها على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء والصريح والكناية وغيرها من الافراد والتركيب والاشتراك والترادف مما لا يعرف في غير علم العربية واما استمداد اصول الفقه من الاحكام الشرعية فمن جهة ان الباحث في اصول الفقه انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية من جهة كيفية استنباطها من الادلة فتتوقف على تصور الاحكام وحقائقها الكلية لتصور القصد الى اثباتها ونفيها وليتمكن بذلك من ايضاح المسائل بكثرة الشواهد وضرب الامثلة وتاهل للبحث فيها بالنظر والاستدلال ولا يكون استمداد اصول الفقه من العلم بثبوت هذه الاحكام ونفيها في احاد المسائل فانه من هذه الجهة متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة لزم الدور قوله المبادي الكلامية الى قوله والا ففاسد قد عرفت ان المبادي بالعرف الاصولي متناول للمبادي بالعرف المنطقي ولذلك فلاصول الفقه مباد بالعرف المنطقي ومباديه بالعرف المنطقي غير خارجة مما يستمد منه وقد عرفت ان استمداد اصول الفقه من الكلام والعربية والاحكام الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلثة فذكر من كل مبدا قسما وابتدا بالمبادي الكلامية لان الكلام اصل العلوم الشرعية ولما كان موضوع اصول الفقه هو الادلة احتيج الى التعرض للدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والى ما يفيد الظن وكان افادته للعلم او الظن انما تتم بالنظر فاحتيج الى تصور معنى الدليل والنظر والعلم والظن اما الدليل لغة هو الدال فانه فعيل والفعيل بحسب اللغة قد يجيء بمعنى الفاعل وهو الناصب لما فيه الارشاد وقد يطلق الدليل بمعنى الذاكر للدليل اي بمعنى الذاكر لما فيه

ارشاد

ارشاد فالدليل في قوله الذاكر للدليل هو بمعنى ما فيه ارشاد وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى علم او ظن وفي العرف الاصولي الدليل ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى الظن فحد الدليل على العرف الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فما لا يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل لا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان يتوصل بصحيحه لا الى مطلوب خبري لا يسمى شيء منها دليلا وقيد الامكان لقصد دخول ما لم يتوصل به بالفعل الى مطلوب خبري لعدم النظر فيه مع الامكان فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وصحيح فصل عن فاسد واحترز عما اذا كان النظر في الشيء المتوصل به فاسدا فالمقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري وامكان التوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا ينافي امكانه بصحيح النظر فيها الى مطلوب خبري والخبري فصل عن التصوري واحترز به عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اعني الاقوال الشارحة والمطلوب الخبري شامل العلمي والظني فيدخل الامارة فيه وحد الدليل على العرف الاصولي هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فيخرج عنه الامارة لانها لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالعرف الفقهي اعم مطلقا من الدليل بالعرف الاصولي اعلم انه لما كان اصول الفقه فرع اصول الدين اصل الفقه كان له تعلق بها وتعلقه بالفقه اقوى من تعلقه باصول الدين لانه ليس مقصودا لذاته بل للتوصل به الى الفقه فلهذا جعل المضاف الى الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى اصول الدين علما له فلم يسم بفروع الكلام ولما كان له تعلق بهما احتيج في بحثه الى اعتبار مصطلحات الفقه ومصطلحات اصول الدين ولما كان المطالب الكلامية علمية اي يقينية اصطلح المتكلمون على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم ولما كان المطالب الفقهية اعم من القطعي والظني اصطلح الفقهاء على اطلاق الدليل على ما يفيد المطلوب الخبري اعم من ان يكون علميا او ظنيا ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة التي هي اعم من العلمي والظني كان المختار من التعريفين للدليل التعريف الذي هو بحسب العرف الفقهي لاندراج الامارة فيه ولهذا قدم في الذكر وقال صاحب الاحكام فيه الدليل ينقسم الى عقلي محض وسمعي محض ومتركب من الامرين فالاول كقولنا في الدلالة على حدوث العالم العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم منه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على

بحرم السنه السنه مسكر وكل مسكر حرام لقول النبي صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام فيلزم منه النبيذ
حرام واما النظر فقد يطلق بحسب اللغه بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين وبمعنى الرافه والرحمة
وبمعنى السبه وبمعنى المقابله وبمعنى الفكر والاعتبار بالبصر وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر
في عرف المتكلمين والغرض ههنا متعلق به ولهذا قال النظر الاعتبار وقد حده القاضي ابو بكر بانه
الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا واحترز بقوله يطلب به عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة
بالحيوة فانها لا يطلب بها علم او ظن وان كان من قامت به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم
لهما ليكون الحد جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب راجعا الى الموصول اي الذي وفاعل يطلب من وقام
به صلته وفاعل قام به ضمير راجع الى الذي والضمير في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر في هذا الحد
هو الجنس او ما يقوم مقامه وذلك لان الفكر لا يكون اعم من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد بالقيود
يكون حد النظر بل الفكر والنظر بالمعنى المراد مترادفان واما ذكر الفكر بتفسير النظر وان النظر لما كان
له معان كثيرة واراد تعريفه باحد المعاني فسر اولا بالفكر الذي لم يطلق الا على المعنى المراد ههنا ثم ذكر ما بعد
الفكر تعريفا للفكر الذي هو مرادف للنظر فيكون تعريفا للنظر فان التعريف قد يكون احد المترادفين
تعريف قد يكون للاخر والذي يؤكد ما ذكرنا ما قاله صاحب الاحكام انه احترز بقوله يطلب به عن الحيوة وسائر
الصفات المشروطة بالحيوة فانه لو كان الفكر جنسا او قائما مقامه لكان الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة
خارجة عنه فان الفكر غير الحيوة وغير الصفات المشروطة بالحيوة واذا كانت خارجة عنه لم يكن قوله يطلب
به احترازا عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بها والتعريف الذي ذكره للنظر رسمي والفكر حركة النفس من
المطالب الى مباديها ثم الرجوع عنها الى المطالب وقد يلوح مما ذكره المصنف انه جعل الفكر في تعريف النظر
جنسا وما بعده فصلا فانه لما ذكر تعريف النظر وقد اخذ الفكر في تعريفه احتاج الى تعريف الفكر فعرفه
بما ذكر والصحيح ما ذكرنا قال صاحب الاحكام والحد الذي ذكره القاضي حسن غير انه يمكن ان يعبر عنه
بعبارة اخرى لا يتجه عليها من الاشكال ما قد يتجه على عبارة القاضي وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف
بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصد تحصيل ما ليس حاصلا في
العقل وهو عام للنظر التصوري والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل
بها الى الذهني وهو ايضا عام للنظر التصوري والتصديقي والعلمي والظني فان الترتيب جعل الامور
على وجه يصح ان يطلق عليها الواحد بوجه على ان يكون لبعض تلك الامور نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر
واما قال امور واراد به امرين فصاعدا لان الترتيب لا يتصور في شيء واحد واما قال ترتيب امور

ولم يقل تاليف امور او تركيب امور لان التاليف او التركيب لا يدل على تقدم بعض تلك الامور على بعض بخلاف
الترتيب والامور الذهنية بعضها تقدم على البعض واما قال ذهنية ليتناول المعلوم والمظنون وقوله
يتوصل بها الى امر ذهني اشارة الى العلة الغائية للنظر واما قال امر ذهني ليتناول المعلوم والمظنون
وهذان تعريفان للنظر رسميان والنظر قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا لانه ان وقف الناظر فيه
على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون صحيحا وان لم يقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون فاسدا والاولى ان يقال النظر لا يخلو عن ترتيب وهيئة فيما يتصرف
فيه وذلك الترتيب قد يقع على وجه صواب وهو الصحيح وقد يقع لا على وجه صواب وهو الفاسد وشرط
وجود النظر مطلقا العقل وانتفاء اضداده من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب من
وجه دون وجه وغير ذلك من الشرائط واعلم ان الفكر يطلق على معان ثلثة احدها حركة النفس في القوة
التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اية حركة كانت اعم من ان يكون في المحسوسات
او في المعقولات وثانيها حركة النفس من المطالب الى المبادي من غير ان ينضم اليها حركتها من المبادي الى
المطالب وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادي ورجوعها عنها الى المطالب والفكر المعتبر في العلوم
النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحد من الحركتين ارادية مستلزمة لملاحظة المطلوب المتحرك منه
ولملاحظة المبادي المتحرك اليها وبالعكس فالنظر هو الملاحظة التي تكون معها وبين الحركة ملازمة مساوية
ولما كان بين الفكر وبين النظر مساواة في الصدق اطلق اسم احدهما على الاخر فصار مترادفين وكلما اطلق
عليه الفكر اطلق عليه النظر والفكر بالمعنى الاول والثاني مستلزم للنظر وبالعكس فاطلق ايضا اسم النظر عليهما
على الاخر فصار ايضا مترادفين في الاول والثاني والتعريفات الاربع المذكورة رسوم للفكر والنظر بالمعنى
الثالث قوله والعلم قيل لا يحد لعسره بل يعرف بالقسمة الى قوله ولا يبعد تصوره اعلم ان العلم قد يطلق
ويراد به ما هو منقسم الى التصور فقط والى التصور مع التصديق اعني الحكم وقد يطلق ويراد به التصديق
وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني والادراك يطلق تارة ويراد به المعنى الاول من المعاني الثلثة للعلم
فيكونان مترادفين وتارة يطلق ويراد به الاحساس فيكون اخص من العلم بالمعنى الاول ان كان
العلم بالمعنى الاول غير مقيد بما ليس بمحسوس والا فهما متباينان والعلم بالمعاني الثلثة بديهي التصور
فان العلم بالمعاني الثلاثة من الصفات النفسانية التي هي من الوجدانيات وكل ما هذا شانه يكون
بديهي التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول الحقيقة في النفس اقوى تصورا من حصول الشبه
والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى تصورا من الامور الخارجة عن النفس فان
تصور الصفات النفسانية هو حصول حقيقتها في النفس وتصور الامور الخارجة عن النفس حصول

يكون صحيحا وان لم يقف
الناظر فيه على وجه
دلالة الدليل على المطلوب

مثالها وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور
اللازم مع الملزوم وصدق البديهي على تصور الشيء ليس صدق الذاتي ولا صدق العارض ولا صدق
اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره وتصور مفهوم البديهي جزم العقل بان
تصوره بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل
صارف له عن مقتضاه فقد يحصل اضطراب للعقل في حكمه لانه بسبب منازعة الوهم فيحتاج الى تنبيه
ليخلص عن شوب الوهم الى صرف العقل كما ذكرنا وان كان على صورة البرهان لا يتوجه عليه مناقضة
ولا تقبل معارضة نعم قد يقصر فهم المنبه عن ايراد التنبيه على نهج الاستقامة فيتوقف التنبيه على فهم ليس
حاصلة بحسب اصل الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن فهم المراد من تنبيهه فينتقل الى اخر
ليتنبه اللهم الا ان يقصر مطلقا فيستغني ان يجهر وكل ميسر لما خلق له وكل ما هو بديهي التصور لا يعرف بحسب
الحقيقة لامتناع تحصيل الحاصل فان التعريف بحسب الحقيقة انما يكون للشيء الذي يكون حقيقته مجهولة
فتعريف التصور البديهي معلوم فلا يعرف لامتناع تحصيل الحاصل ويعرف البديهي بحسب اللفظ لان
التعريف اللفظي للشيء الذي هو مجهول من جهة انه مدلول اللفظ فيجوز ان يكون الشيء بديهيا بحسب الحقيقة
مجهولا من حيث مدلول اللفظ فيعرف الشيء من هذه الحيثية بالشيء من حيث هو مدلول للفظ اخر عرف
كونه مدلولا له فالبديهي والكسبي يمكن تعريفه بحسب اللفظ ولا محذور فيه فالعلم بالمعاني الثلاثة لا يمكن
تعريفه بحسب الحقيقة ويمكن تعريفه بحسب اللفظ اذا عرفت هذا فنقول اختلف المتكلمون في تحديد
العلم فمنهم من ذهب الى انه لا يحد وهولاء افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى انه لا يحد لعسره وفرقة ذهبوا
الى انه لا يمكن تحديده لانه ضروري ومنهم من ذهب الى انه يحد اما الفرقة الاولى فمنهم امام الحرمين والغزالي
اما امام الحرمين فقد قال بعد ان زيف التعريفات التي ذكرها طوائف المتكلمين فان قيل وقد تتبعتم عيون
كلام المحققين بالنقض فما المرضي عندكم في حقيقة العلم وهل العلم مما يحد قصدنا عنه التحديد اوليس فليس كل
شيء محدودا قلنا الرأي السديد عندنا ان نتوصل الى درك حقيقة العلم بتقسيم ننفي بها ما ليس من مطلوبنا
عما ليس منه فاذا استقصيت الجوانب وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد جهدنا فنقول
الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به والعلم يخالفه في ذلك ويتميز عنه والشك والظن يتردد ذلك
من معتقدين والعلم يخالفهما في ذلك فلا يبقى الا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد على ما هو به من تقليد مصمم
مستمر مع القطع بانه ليس علما والنظر في العلم الحق وفيما يتميز به عن عقد المقلد فليجرد الناظر فكره في محاولة
التميز فان استتب له ذلك فقد احاط بحقيقة العلم فان ساعدته عبارة سديدة حدها بها وان لم يساعده
الامر

الشيء

الشيء يدرك الحقيقة ولم يصر بها على العبارات فليس كل من يدرك حقيقة شيء ينتظم له عبارة عن حده ولو فرض بعض
اللغات ودروس العبارات لاستقل العقول بدرك المعقولات وايضاح ذلك بالمثال ان ذا العقل
يدرك حقيقة رائحة المسك ولو رام ان يصوغ عبارة عنها لم يجده واما الغزالي فقد قال انه يعسر تحديده على
الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي والفصل فان اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم
ما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياتها المشتركة والمختصة واذا كان حال المدركات كذلك فما ظنك
في الادراكات ولكن يمكننا ان نشرح معناه بتقسيم ومثال ويظهر من كلام امام الحرمين والغزالي انهما منعا
تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا بل كل منهما جوز تعريفه بالتقسيم والمثال فسقط ما قاله صاحب الاحكام
وتبعه المصنف وغيره وهو ان التقسيم ان لم يكن مفيدا لتمييز العلم عما سواه فليست معرفة له وان كانت مميزة
له فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا لانه غير متجه فان افادة التقسيم التمييز والتعريف لا يقتضي تحديد العلم بالحد
الحقيقي فان افادة التمييز والتعريف اعم من افادة التحديد بالحد الحقيقي وتحقق العام لا يقتضي تحقق الخاص
وهما ما منعا الا التحديد بالحد الحقيقي وقيل الكتابة بالتعريف يراد فيه اضافة استبهت انها من عوارضه
او من ذاتياته وفيه نظر اذ هذا الاستبهاء لا يمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد الحقيقي لا مطلقا
بل بالنسبة الى من اشتبهت عليه واعلم ان قول الفرقة الاولى انه لا يحد لعسره غير محرر فان فيه ابهاما
يحتاج الى الاستفسار فان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب اللفظ فليس بصحيح وما ذكره امام الحرمين والغزالي
لا يقال بموجبه ولا يلزم منه المطلوب وان ارادوا به انه لا يمكن تحديده بحسب الحقيقة لا لانه بديهي بل
لانه كسبي والكسبي انما يمكن تحديده بالحد الحقيقي فليس بمستقيم لانه ضروري وعلى تقدير ان يكون كسبيا
فلا نسلم انه لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي وقول الغزالي الحد الحقيقي الجامع للذاتيات المشتركة والمختصة لا
يمكن ممنوع قوله لصعوبة الاطلاع على الذاتيات المشتركة والمختصة لان اكثر المحسوسات يعسر قلنا عسر
الاطلاع لا يقتضي الامتناع وان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي فصحيح لكن الاحتجاج
المذكور غير صحيح واما الفرقة الثانية الذين قالوا لا يمكن تحديده لانه ضروري فمنهم الامام فخر الدين
واحتج على انه ضروري بوجهين احدهما بوجهه انا نتصور العلم فلا يخلو اما ان يكون تصوره ضروريا
او كسبيا لضرورة الحصر والثاني باطل لاستلزامه الدور فان ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره يلزم الدور ويتعين الاول الثاني ان علمنا بوجودنا ضروري فان هذا التصديق وهو انا عالم بوجودي
ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيلزم ان يكون العلم ضروريا وهذا الوجه يقرر اخر
وهو ان كل احد يعلم وجوده ضرورة والعلم بوجوده علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا كان العلم

حقيقة من ان فهم ... لا ... من ذكرها ... حقيقته عرضها الاضافة ... الاضافة ... من ذاتياته او من عوارضه ... يمكن الحد الحقيقي ولا الرسم لعدم العلم بكون ... المميز الا ... المختصة به وما يؤكد ذلك اختلاف العقلاء في كونه من الكيف او الاضافة او انه ... الى غير ذلك

ضروريا كان العلم ضروريا قال صاحب الاحكام وهذا ليس بسديد اما الوجه الاول فلان الدور
غير لازم لاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير وتوقف
العلم على غيره من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف
جهة التوقف لا دور فان الدور انما يلزم مع اتحاد جهة التوقف ولان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم
بامر خارج عن حقيقة العلم فلا يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف اعم من التعريف بامر خارج عن
المعرف اللهم الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة الكيف على راي ومن مقولة المضاف
على راي فيكون مركبا واما الوجه الثاني بحسب التقرير الاول فمبني على ان تصورات التصديق البديهي
لا بد وان تكون بديهية وليس كذلك لعدم توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته فان التصديق
البديهي هو المقطوع به النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواقعة بين طرفيه بعد تصورهما من
غير افتقار الى نظر سواء كان تصور طرفيه او احدهما بالنظر او كل منهما بالضرورة وبحسب التقرير الثاني
فان تعلق العلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصور العلم المطلق وتصور العلم الخاص موقوف على
تصور العلم المطلق ولا يلزم من العلم الخاص تصوره المستلزم لتصور العلم المطلق فانه لا يلزم من حصول
الشيء تصوره قوله ولا سبق تصوره اشارة الى جواب سوال مقدر تقرير السوال ان العلم من الصفات
النفسانية الحاصلة باختيار صاحبه وكل ما هو بالاختيار مسبوق بتصوره فيكون حصول العلم مسبوقا
بتصوره تقرير الجواب ان الصحيح ان العلم فينا لا يسبق تصوره وفي رد الوجهين نظر اما رد الوجه الاول
فلان لا لازم لاتحاد الجهة قوله في بيان اختلاف الجهة ان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم
ادراكا لذلك الغير وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون
ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير من جهة ان الغير معرف
له وادراك المعرف باعتبار انه في الذهن لان العلم من الامور الذهنية والعلم باعتبار انه في الذهن
باعتبار العلم من حيث هو في الذهن باعتبار من حيث هو في الذهن هو اعتبار حصوله في الذهن فتوقف
العلم من حيث انه معرف على حصول العلم في الذهن وحصول العلم في الذهن عبارة عن ادراك العلم والعلم
من حيث انه معرف موقوف على ادراك العلم وادراك العلم غير نفس العلم فيتوقف العلم من حيث انه معرف
على ادراك العلم الذي هو غير نفس العلم والعلم يتوقف على ادراكه الذي هو غيره من حيث انه ادراك
له وادراك العلم غير نفس العلم فتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير ادراكا له لا من جهة كون
ذلك الغير صفة مميزة له وكذا توقف غير العلم على العلم من جهة ان العلم ادراك له لا من جهة كون العلم

صفة

صفة مميزة له فيؤدي الى اتحاد الجهة فيلزم الدور واما قوله في حل الدور ايضا ان الدور انما يلزم لو
كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم ولا يلزم من ذلك امتناع مطلقا الى قوله فيكون مركبا فباطل
لان تعريف العلم بما ليس بخارج عنه محال لان ما ليس بخارج عنه اما نفسه او داخل فيه وكل منهما
باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الداخل في العلم انما يعرف العلم بعد العلم به والعلم بالداخل
علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على العلم المطلق
وهو باطل لان العلم المطلق الذي توقف عليه تصوره يمتنع ان يكون في الخارج فتعين ان يكون
في الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور العلم المطلق فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال
فتعين ان يكون تعريفه بالخارج فيلزم الدور ومنهم من تمسك في الدور بوجه اخر وهو ان تصور غير العلم
موقوف على نفس العلم فان تصور غير العلم علم خاص والعلم الخاص موقوف على نفس العلم فان تصور غير
العلم علم خاص والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصوره وتصور العلم المطلق موقوف على العلم
بالغير فالموقوف على العلم بالغير تصور العلم لا نفسه والموقوف عليه العلم بالغير نفس العلم لا تصوره
فانفك الدور وهذا ايضا ليس بصحيح لان تصور العلم لو كان موقوفا على العلم بالغير يلزم ان
يكون تصور العلم موقوفا على نفس العلم لان توقف الشيء على الخاص يستلزم توقفه على العام وقد
عرفت فساده واما رد الوجه الثاني بحسب التقرير الاول فلان الانسان اذا كان عالما بانه
نعلم وجوده بالبديهة يكون عالما بالبديهة بتصديق بديهي والتصديق البديهي علم خاص فيكون عالما
بالبديهة بعلم خاص فيكون عالما بالبديهة بالعلم المطلق فان العلم البديهي بالعلم الخاص يستلزم العلم
البديهي بالعلم المطلق فيكون بداهة العلم بالعلم المطلق مستفادة من العلم البديهي بالتصديق البديهي
لا من التصديق البديهي حتى يقال لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته واما رد الوجه
الثاني بحسب التقرير الثاني فلان تصور العلم لازم للعلم بل نفسه بالذات والمغاير بالاعتبار قوله
لا يلزم من حصول امر تصوره قلنا لا يلزم من حصول امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن
يستلزم تصوره بل نفسه بالذات والمغاير بالاعتبار فان العلم بالعلم غير العلم بالذات وغيره بالاعتبار
ولا ينفك الشيء الحاصل في الذهن عن تصوره المغاير لحصوله بالاعتبار فان قيل فعلى هذا يلزم من
العلم بالشيء العلم بالعلم وهلم جرا فيلزم من العلم بالشيء علوم غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم اذا كان
مغايرا للعلم بالاعتبار لا يلزم الا عند الاعتبار واعتبار العقل الى غير النهاية محال فلا يلزم حصول
علوم غير متناهية وتحقيق القول فيه في علم الكلام ولا يليق بهذا الموضع اكثر من هذا قوله وقيل

في حده صفة توجب لمن اتصف بها تميزا الى قوله والمرجوح وتمسك القايلون بان العلم يمكن تحديده بناء على انه كسبي على انه كسبي بانه مركب وكل مركب تصوره كسبي اما الصغرى فبيانها من وجهين احدهما انه نوع من مقولة الكيف او نوع من مقولة المضاف على اختلاف الرايين فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس العالية فيكون مركبا وثانيهما انه لو لم يكن مركبا لكان بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما لان كل علم معنى فلو لم يكن كل معنى علما للزم ان يكون المعنى اعم من العلم فيكون العلم فيه معنى وامر مختص به فلا يكون بسيطا والتقدير خلافه فثبت انه لو لم يكن مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل فان كثيرا من المعاني لا يكون علما فيلزم بطلان الملزوم فيكون العلم مركبا واما الكبرى فلان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزايه وما يتوقف تصوره على تصور اجزايه يكون تصوره كسبيا والجواب عنه اما اولا فبمنع الصغرى اما الوجه الاول في بيانها فلا نم اندراجه تحت احدى المقولتين فان العلم من حيث انه حصول صورة الشي عند العقل مطوية في الشي وكون الشي به معلوما وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه امر حاصل عند العقل يكون عرضا مندرجا تحت احدى المقولتين كالوجود فانه من حيث هو كون الشي ينطوي في الشي ويكون الشي به موجودا وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه حاصل عند العقل ويلتفت الى نفسه يكون موجودا او عرضا قائما بموضوع والحاصل ان العلم باعتبار انه علم بشي لا يكون مندرجا تحت احدى المقولتين ولئن سلم انه باعتبار الاول مندرج تحت احدى المقولتين فلا نم ان اندراجه اندراج النوع تحت الجنس واما الوجه الثاني فلا نم انه اذا كان المعنى اعم من العلم يلزم تركيب العلم من المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم فلا يلزم تركيبه واما ثانيا فلا نم الكبرى قوله لان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزايه وما يتوقف تصوره على تصور اجزايه يكون تصوره كسبيا قلنا الاول مسلم والثاني ممنوع فان المركب اذا كان من الامور الذهنية يكون اجزاوه متصورة بالبديهة ويلزم من تصور اجزايه تصوره من غير افتقار الى كسب ونظرهم القايلون بان العلم كسبي قد ذكروا له حدودا لا يحتاج الى ذكرها فلنقتصر على ما ذكره المصنف وصاحب الاحكام قال المصنف قيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تميزا لا يحتمل النقيض في الخارج وقال صاحب الاحكام والمختار في ذلك ان يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها التميز بين حقايق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس للعلم وغيره من الصفات قال المصنف وقولنا توجب تميزا فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة بها ولفظة مثل في قوله عن مثل الحيوة زايد لا فايدة فيها وقال صاحب الاحكام قولنا يحصل بها التميز احترازا عن الحيوة وساير الصفات المشروطة

بالحيوة

بالحيوة قوله وساير الصفات المشروطة بالحيوة على عمومه شامل للظن والشك والوهم والتقليد فيلزم خروج الجميع بقوله يحصل بها التميز وهو غير مستقيم قوله بين حقايق المعاني الكلية احترازا عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية دون الامور الكلية وان سلكنا مذهب ابي الحسن في ان الادراكات نوع من العلم لم يحتج الى التقييد بالكليات وفيه نظر اما اولا فلان هذا التعريف للعلم المطلق ولا يحصل به للنفس المتصفة به التميز بين حقايق المعاني الكلية والاولى ان يقال انه صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها تميز متعلقها وكانه اراد هذا المعنى لكنه غير ظاهر واما ثانيا فلان الضمير المضاف اليه في قوله حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه ان كان راجعا الى قوله حصولا لم يستقم لان الحصول هو حصول التميز بين حقايق المعاني الكلية ونقيض حصول التميز بين حقايق المعاني الكلية سلبه ونقيض احتمال سلب الحصول الى الحصول لا معنى له وان كان راجعا الى غيره لم يظهر ما يصلح لان يرجع اليه وقول المصنف صفة توجب لمن يتصف بها تميزا لا يحتمل النقيض معناه توجب لمن اتصف بها تمييز متعلق الصفة عن غيره على وجه لا يحتمل بعض المتعلق واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن وزاد في الخارج لئلا ينتقض بالعلم العادي فانه ان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا نظرا الى على تقدير عدمه في الخارج ان الحد المذكور غير منعكس فان العلم العادي اي الذي يكون موجبه بالعادة خارج عن الحد المذكور فانه يحتمل النقيض لانه يجوز ان يقع نقيض متعلقها فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر جاز ان ينقلب ذهبا لانه ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة المختار فزاد في الخارج لئلا يخرج عنه العلم العادي فان العادي وان احتمل متعلقه النقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وهذا ليس بمستقيم فانه اعتبر في العلم ان لا يحتمل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك فقيد في الخارج يقتضي دخول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق في الحد فيلزم عدم الاطراد وان لم يذكر قيد في الخارج يكون الحد المذكور مطردا او منعكسا ولا يخرج عنه العلم العادي فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال حال تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو عدم احتمال النقيض ومعنى امكان انقلابه ذهبا انه ممكن لذاته ان ينقلب ذهبا بقدرة القادر لا انه حال تعلق العلم بانه حجر يحتمل ان لا يكون حجرا فانه يمتنع ان لا يكون حجرا حال تعلق العلم بانه حجر والنقيض جاز ان يكون ممكنا لذاته ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من الامكان الذاتي الاحتمال المذكور فان قيل اذا كان النقيض ممكنا لذاته يكون محتملا بوجه ضرورة احتماله في ذاته فيجب بان المراد بقولنا لا يحتمل النقيض انه لا يحتمله في الخارج ولا عند الذاكر بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك فجاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون وقوعه ممتنعا لغيره فلا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة

فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لان غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم ان يكون
مطابقا اجيب بان النفس اذا تيقنت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا في ذاته ممتنع في الخارج حال تعلق
العلم به لتحقق ما ينافيه واعلم انا اذا شاهدنا الجبل في وقت بعينه وعلمنا انه حجر في ذلك الوقت فاما ان
نحكم عليه عند الغيبة بانه حجر حال مشاهدتنا او نحكم عليه بانه حجر وقت الغيبة فان كان الاول فهو العلم وان
الثاني فهو الاعتقاد فانه وقت الغيبة يحتمل ان لا يكون حجرا والحد الذي ذكره المصنف يتناول ما يستفاد
من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة وان النار حارة وكالحكم بان لنا فرحا وحزنا وامثال
ذلك وهو موافق لما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن اخرج الامور الحسية زاد على الحد المذكور
لفظة في المعاني الكلية فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس وفي قول المصنف من اخرج ادراك الحواس تساهل
فان العلم المحدود اما ان يكون بالمعنى المنقسم الى التصور والى التصديق او بالمعنى الخاص الذي هو مرادف
للتصديق او بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول او الثاني فقيد لا يحتمل النقيض
غير صحيح لان الظنون والاعتقاد علم بالمعنى الثاني وهما يحتملان النقيض والتصورات الساذجة علم بالمعنى
الاول ولم يعتبر فيها عدم احتمال النقيض وان كان الثالث فلا يلزم اندراج ادراك الحواس تحت الحد
فان الادراك غير الحكم والعلم حكم فالادراك غير العلم والعلم ينقسم الى قديم لا اول لوجوده وهو علم الله تعالى
والى حادث بعد ما لم يكن وهو علم المخلوق والحادث ينقسم الى ضروري وهو العلم الحادث الذي لا
قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال فقولنا الحادث احتراز عن علم الله وقولنا لا قدرة للمكلف
على تحصيله بنظر واستدلال احتراز عن العلم النظري والى نظري وهو العلم الذي يحصل للمكلف بالنظر
والاستدلال ويسمى مكتسبا والظن ترجيح احد الامرين في النفس على الاخر من غير قطع والاولى ان
يقال الظن هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين واذا تساوى الاحتمالان في النفس فهو الشك والاحتمال
المرجوح هو الوهم قوله المبادي اللغوية الى قوله لا بد من النظر فيها لما كان استمداد اصول
الفقه من اللغة ايضا اخذ يذكر المبادي الماخوذة منها وقدم على ذلك مقدمة فقال لما خلق
الله سبحانه وتعالى الانسان في احسن تقويم وقد علم الله تعالى انه لا يستقل بمقاصده ولا يتم الا بمعاضدة
تجري بينه وبين غيره من بني نوعه ومعاوضة يستقيم بها امر معاشه فيحتاج الى ابراز ما في ضميره
من حاجاته لصاحبه ادرك على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية
فانها كيفيات تعرض للاصوات الحادثة من كيفية اخراج النفس الضروري الحادث من قبل الطبيعة
دون تكلف اختياري مقدور عليه عند طريان الحاجة اليه من غير مشقة وتعب غير مفتقر الى الات

لابقائه

لابقائه مع الاستغناء عنه يوجد عند وجود الحاجة ويعدم عند عدمها ومن اختلاف تراكيب المقاطع
الصوتية حدثت العبارات اللغوية والعلامات اللفظية فما ليس منها موضوعا لمعنى فهو مهمل لا اعتبار به وما وضع
لمعنى فالنظر في انواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته فههنا اصلان الاصل الاول في انواعه الاصل
الثاني في ابتداء وضعه وطريق معرفته قوله الاول نوعان الى قوله خاتمة الاصل الاول
نوعان مفرد ومركب لانه ان دل بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه فهو المفرد
وان دل بالوضع على معنى ولذلك اللفظ جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فهو المركب فالمفرد لفظ دل
بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه والمركب لفظ دل بالوضع على معنى وله
جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه والمركب لفظ دل بالوضع على معنى وله جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه
فخرج اللفظ واللفظ غير الدال واللفظ الدال لا بالوضع كاللفظ الدال بالطبع كاح على تاذي الصدر واللفظ
الدال بالعقل كاللفظ الدال على اللافظ ليس بمفرد ولا مركب فان جميعها مهمل مقابل للفظ الدال
بالوضع على معنى واللفظ الذي دل بالوضع على معنى هو القدر المشترك بين المفرد والمركب فان لم يكن له جزء
كزيد علما او له جزء لا يدل على شيء كزيد فمفرد وكذا ان كان له جزء يدل على شيء لكن لا من حيث هو جزؤه كقولنا
انسان فان ان من انسان وان دل على الشرطية فليس اذ ذاك جزءا من انسان وحيث كان جزءا من
انسان لم يدل على الشرطية فان دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم الجاري
على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل ان جزءا من انسان لم يقصد جعله شرطيا وحيث جعله شرطيا
لم يقصد جعله جزءا من انسان وان كان له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فمركب فعلى هذا بعلبك
وعبد الله كل منهما مفرد ان جعل علما على شخص لانه ح ليس له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب ان
جعل صفة لانه ح له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه قوله ولا يرد مثل ضارب ومخرج جواب لاعتراض
وارد على حد المفرد والمركب تقرير الاعتراض ان الحد الذي ذكرتم للمفرد غير منعكس والذي للمركب غير
مطرد لان نحو ضارب من اسماء الفاعلين ونحو مخرج من اسماء المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق
حد المفرد عليه فيكون غير منعكس ويصدق حد المركب عليه فيكون غير مطرد وذلك لانه لفظ دل
بالوضع على معنى وله جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فان الالف في نحو ضارب يدل على الفاعل والميم
في نحو مخرج بفتح الراء يدل على المفعول تقرير الجواب انا لا نسلم دلالة الالف في نحو ضارب والميم في نحو مخرج
بل المجموع الذي هو ضارب هو الدال بالوضع على شخص ما حاله ان يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج
هو الدال بالوضع على شخص ما حاله ان يكون مخرجا قوله ودلالة المفرد الى قوله عدم اشتراطه

مجموعه

ذكر للمفرد تقسيمات احدها باعتبار دلالته وهو غير مختص بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار
انواعه الثالث باعتبار وحدته وتعدده ووحدة مدلوله وتعدده التقسيم الاول دلالة المفرد اما لفظية
واما غير لفظية واللفظية هي الدلالة التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ وهي اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام
مسماه وهي دلالة المطابقة كدلالة لفظ البيت على السقف والجدار والاس جميعا او يعتبر بالنسبة الى
بعض مسماه وهي دلالة التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده او على الاس
وحده او على الاس والسقف او على الاس والجدار او على الجدار والسقف وغير اللفظية هي دلالة
الالتزام وهي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له لازم من خارج فعند فهم ما وضع له اللفظ من اللفظ
ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه وشرط الالتزام اللزوم الذهني اي كون ذلك اللازم
الخارجي بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني لم يفهم ذلك اللازم وذلك
لان فهم المعنى من اللفظ بسبب الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع لذلك المعنى او المعنى جزء لما وضع له اللفظ
او المعنى بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه والاول والثاني منتفيان في اللازم الخارج عن المسمى فلو لم يتحقق
الثالث لم يتحقق الفهم ودلالة الالتزام وان شاركت دلالة التضمن في الافتقار الى اعتبار ينتقل به من الجزء
في التضمن واللازم في الالتزام غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في المسمى وفي الالتزام لتعريف كونه
خارجا عن المسمى ولذلك كانت دلالة التضمن لفظية ودلالة الالتزام غير لفظية واللزوم الخارجي
ليس بشرط في دلالة الالتزام اي لا يشترط في دلالة الالتزام ان يكون اللازم الخارجي عن المسمى لازما له في
الخارج لحصول الفهم في دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجي كالعدم والملكة وهما امران متقابلان
احدهما وجودي والاخر عدمي وهو عدم امر في موضوع من شانه ان يتصف بالوجودي مثل العمى
والبصر فان اللفظ الدال على العدم بالمطابقة دال على الملكة بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة
تنافيهما قال الامام اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام لان الجوهر والعرض متلازمان
في الخارج ولا يستعمل احدهما للاخر قال المصنف وفيه نظر فان عدم الاستعمال مع اللزوم
الخارجي لا يدل على عدم اشتراط اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام فان الكلام في الدلالة لا في الاستعمال
ولا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة ولئن فرض ان المراد بالاستعمال الدلالة حتى يكون معناه ان
الجوهر والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا دلالة للفظ احدهما على الاخر فلا يكون صحيحا ايضا لانه
لا يلزم من عدم الدلالة مع اللزوم الخارجي بينهما ان لا يكون اللزوم الخارجي شرطا في دلالة الالتزام لجواز ان
يكون اللزوم الخارجي شرطا فيها مع عدمها عند تحقق اللزوم الخارجي لان وجود الشرط لا يقتضي وجود

المشروط

المشروط والحاصل ان الاستدلال بعدم تحقق الشيء عند وجود امر على ان ذلك الامر ليس بشرط غير
صحيح لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط واما الاستدلال بوجود شيء عند عدم امر على ان ذلك
الامر ليس بشرط فصحيح لان عدم الشرط يستدعي عدم المشروط قوله يقسم الى قوله وقد علم بذلك حدودها
التقسيم الثاني في المفرد باعتبار انواعه المفرد جنس تحته ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ووجه الحصر
فيها ان المفرد اما ان يستقل بالمفهومية او لا يستقل بها والثاني الحرف نحو في ولا والاول اما ان يدل
ببنيته على احد الازمنة الثلثة اي الماضي والحال والمستقبل اولا والاول الفعل نحو نصر وفرح والثاني
الاسم نحو امس وصبوح ومستقبل والمراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهومية ان الحرف
مشروط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه وان الفعل والاسم يستقلان بالمفهومية ان دلالتهما
على معناهما الافرادي غير مشروط بذكر لفظ اخر بيان ذلك ان الالفاظ المفردة لها معنيان احدهما الافرادي
اي المعنى الذي يكون المفرد موضوعا بازائه وثانيهما التركيبي اي المعنى الذي يكون اللفظ باعتبار التركيب مثل
كون الاسم فاعلا ومبتدا والمفرد مشروط في دلالته على المعنى التركيبي ذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما
هو باعتبار ضمه الى الفعل والمفرد باعتبار دلالته على معناه الافرادي غير مشروط بذكر متعلقه ان كان
فعلا او اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك لان المعاني الافرادية للمفرد على قسمين احدهما
غير اضافي مثل معنى انسان وفرس ومعنى فرح والاخر اضافي مثل الابتداء والانتهاء ثم الاضافي يعتبر
على وجهين احدهما باعتبار نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير وثانيهما باعتبار تعلقه بالغير واستلزام
تعقله تعقل الغير والمفرد الموضوع للمعنى الذي ليس باضافي اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة
كانسان ورجل وفعل ان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كفرح وكذا المفرد الموضوع للمعنى بحسب
نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير هو الحرف نحو من والى ولما كان المعنى
الاضافي باعتبار الثاني لا يتصور الا مع غيره لم يدل اللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار عليه الا بعد ذكر
ذلك الغير فلا يكون مستقلا بالمفهومية مثلا مفهوم الابتداء معنى اضافي فاذا اعتبر في نفسه من غير
ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعلقه تعلق الغير يكون اللفظ الدال عليه بالوضع اسما ان لم يدل
ببنيته على احد الازمنة الثلثة نحو الابتداء ومبتدا ومبدا وان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة
يكون فعلا نحو ابتدا ويبتدئ وابتدا وان اعتبر من حيث انه متعلق بمكان يخرج عنه يكون اللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار حرفا نحو من في قولنا خرجت من البصرة وقد اورد على ذلك نحو ذو واولو واولات
وقاس وقيس واي وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف ووراء فانها لا تستعمل

بالغير واستلزام تعقله تعقل صح

اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كالابتداء والانتهاء ومبتدا ومنتهى والمفرد الموضوع للمعنى الاضافي باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير

الا مع ذكر متعلقها فينبغي ان تكون حروفا احسب بان هذه الالفاظ وان لم تستعمل الا مضافة غير مشروط في دلالتها ذكر متعلقها فان معانيها غير ماخوذة باعتبار تعلقها بالغير واستلزام تعلقها بتعلق الغير بل استعمالها مضافة عارض فان وضع ذو بمعنى صاحب والتزم ذكر المضاف اليه لان المقصود من وضعه التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس والمقصود من وضع فوق التوصل الى علو على غيره فاضيف الى الغير ليتضح المستعلي عليه وكذلك البواقي ونحو عن وعلى في الاسمية يجب رده الى ذلك بعد ثبوت الاسمية بخصايصها وان لم يقدر بهذا التقدير احتاج الى القياس على كل علم من العلم وقد علم بالتقسيم المذكور حد كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع الثلثة وهو المفرد وتبين بالتقسيم فصل كل واحد فيكون جنس كل واحد وفصله معلومين واذا علم جنس الشي وفصله يكون حده معلوما قوله تقسيم وهو ومفهومه الى قوله كالانسان والبشر التقسيم الثالث للمفرد باعتبار وحدته ووحدة مدلوله وتعدده اذا اعتبر الالفاظ والمعاني تكون على اربعة اقسام ووجه الحصر في هذه الاربعة ان اللفظ اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه واحد وحدة شخصية او نوعية او متعدد فالاقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى الثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا القسم مقابل للاول والثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والرابع عكسه اى يتعدد اللفظ ويتحد المعنى والثالث مقابل الرابع وهما متوسطان بين الاولين الاول وهو ان يتحد اللفظ والمعنى اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان او بالقوة كالشمس او لا يصح فان صح فهو الكلي وان لم يصح فهو الجزئي الحقيقي كهذا الانسان والكلي ان ساوى صدقه على ما تحته من الافراد فمتواطئ لتوافقها فيه كالانسان بالنسبة الى افراده وان اختلف صدقه على ما تحته من الافراد بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية وعدمها كالابيض للثلج والعاج والموجود للواجب والممكن والواحد بالنسبة الى ما لا ينقسم اصلا والى ما ينقسم بوجه فهو المشكك لان الناظر في مفهومه يشكك انه من قبيل المتواطئ لاستواء الافراد في حصول معناه او من قبيل المشترك لاختلاف الافراد في مفهومه بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية وعدمها والثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى ويسمى تلك الاسماء متباينة لكون كل واحد مباينا لغيره في معناه مثل الانسان والفرس والبقر والثالث وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ وضع لكل واحد وضعا اولا على معنى ان الوضع بالنسبة الى كل واحد غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره لا على معنى ان الوضع بالنسبة الى كل واحد غير مسبوق بالوضع لغيره فمشترك كالعين بالنسبة الى معانيه فانه

موضوع

موضوع بازاء كل واحد وضعا اولا سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض او لم تتباين كالاسود على الشخص المتصف بالسواد علما ووصفا فان مدلوله في العلمية الذات وفي الاشتقاق اى في الوصفية الذات مع الصفة فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ المشتق ومدلول المشتق وصف لمدلول العلم وفيه نظر فان مدلوله في الوصفية ليس هو الذات مع الصفة بل مدلوله في الصفة ذات ما مع الصفة لا الذات المعينة التي هي مدلول العلم فلا يكون المدلول في العلم جزء المدلول في المشتق هذا اذا كان اللفظ موضوعا لكل منها وضعا اولا وان وضع اللفظ لبعضها ثم استعمل لغيره اى نقل الى غيره لمناسبة فاللفظ باعتبار استعماله في الموضوع له حقيقة ومجاز بالنسبة الى غيره كالاسد فانه وضع للحيوان المفترس ثم استعمل للشجاع لمناسبة بينهما وهي الشجاعة فالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز والرابع وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى يسمى تلك الالفاظ مترادفة كالاسد والليث والضرغام فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس قوله واعلم وقد اصطلح قوم الى قوله يطابق كثيرة المفهوم الذي منع نفس تصوره من الشركة فيه هو الجزئي كزيد وهذا الانسان والمفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه هو الكلي الذي يسميه الاصوليون مطلقا وهو ماهية الشي او حقيقته من غير قيد زائد والعام هو الحقيقة مع التعرض للكثرة غير المحصورة والجزئي والكلي والمطلق والعام انما يعتبر بالنسبة الى المفهوم وقد يقال اللفظ الدال عليه انه جزئي وكلي ومطلق وعام بالعرض وقيل ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة ولا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض للكثرة المحصورة هو العدد وللكثرة غير المحصورة هو العام ومع التعرض لوحدة معينة المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة وقد اصطلح قوم على تسمية الكلي بالعام وتسمية الجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك اشخاص الانسان في الانسانية ليس في مجرد اسم الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص الانسانية كوقوع اسم زيد على جمع سمي كل منهم بزيد فان كلا منهم لم يسم بزيد باعتبار معنى مشترك بينهم بل كل منهم لم يسم بزيد الا لانه هو بخصوصه ولم يسم لمعنى كلي يطابق كل واحد ممن هو مسمى بزيد ولو رايت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه انسان لان اطلاق اسم الانسان عليه باعتبار معنى مشترك بين الرجل الذي رايته ولم تعرف اسمه وبين غيره وقد علمت وجود ذلك المعنى فيه ولم تحكم بان هذا الرجل زيد حتى تسال عنه فعلمت انك في الحكم بانه انسان متمثل صورة كلية مطابقة لكل ما يقال له انه انسان فلهذا جاز لك الحكم بانه انسان ولم يتمثل من زيد صورة كلية مطابقة لكل من يقال له انه زيد فاذا عرفت الفرق بين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار معنى مشترك

منه وبين غيره وبين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار خصوصه الشخصي وعرفت ان وقوع اسم الليث
على الاسد لا يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان وقوعه باعتبار الجنسية ووقوعه على شخص انساني
يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان وقوعه باعتبار انه جعل علما له فمفهوم الليث الذي هو اسم واحد
يختلف باعتبارين اي اعتبار ان الليث اسم جنس للاسد واعتبار انه علم للشخص انساني فان مفهومه
باعتبار الاول لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه وباعتبار الثاني يمنع نفس تصوره من الشركة فيه ظهر لك
ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ وان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين اي
الجنسية والعلمية وقد صح العموم في احد المفهومين وهو الجنسية دون الاخر وهو العلمية فلولا
اعتبار المعنى في العموم دون اللفظ لتساوى المفهومان في منع الشركة وعدم المنع من الشركة لان اللفظ
واحد ويصح ان يقال العموم من عوارض الالفاظ ايضا من حيث ان الالفاظ ذوات معان باعتبار
دلالتها عليها بطابق الكثير فيكون العموم عارضا للالفاظ بسبب مطابقتها للكثير باعتبار المعاني
قوله تحقيق اذا قلنا مثلا حيوان الى قوله ولا يلزم من لا بشرط شيء وجود بشرط لا شيء اذا قلنا حيوان
فهنالك امور ثلثة الاول حيوان من حيث هو من غير اعتبار امر اخر مباين او عارض مفارق او لازم للوجود
او للماهية بوسط او بغير وسط والثاني كونه كليا اي كونه بحيث لا يمنع نفس تصوره من الشركة من غير
ان يشير الى حصة من الحقائق وهو مفهوم الكلي من غير اعتبار امر اخر والثالث المجموع من الاول والثاني
وهو الحيوان الكلي والاول اي الحيوان من حيث هو موجود في الخارج لا على معنى انه موجود في الخارج
منفردا عن الجزئيات بل على معنى انه موجود في ضمن الشخصيات بان يكون وجوده عين وجود الشخص
والذي يدل على وجوده ان الحيوان جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
في الخارج فالحيوان الذي هو جزء هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان
الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثاني فنعود الكلام اليه ونقال الحيوان جزء الحيوان الذي
مع قيد والحيوان مع قيد موجود فالحيوان موجود فما هو جزؤه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان
مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثاني فنعود الكلام اليه فاما ان
ينتهي الى الحيوان من حيث هو فيكون الحيوان من حيث هو موجودا او يتسلسل الى غير النهاية
فيلزم ان يكون الحيوان المقيد بالقيود الغير المتناهية موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهية
المترتبة دفعة واحدة وهو محال وعلى تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لانه اذا كان الحيوان
مع جملة القيود الغير المتناهية موجودا يكون الحيوان موجودا ولا يكون معه قيد اخر والا لكان

داخلا

داخلا في جملة القيود والا لم يكن ما فرضناه جملة القيود جملة القيود وخارجا عن جملة القيود لانه قيد اخر
وراء جملة القيود وهو محال فتعين ان لا يكون معه قيد اخر فيكون الحيوان من حيث هو موجودا واما الثاني
اي الكلي والمجموع الذي هو الحيوان الكلي غير موجودين اما الكلي فلانه لو كان موجودا لكان عارضا للحيوان
الموجود في الخارج لانه غير قائم بنفسه لانه مفهوم اضافي والمفهوم الاضافي لا يكون قائما بنفسه واذا كان
عارضا للحيوان الموجود في الخارج يلزم ان يكون الحيوان الموجود في الخارج غير مانع من وقوع الشركة
فيه لان ما عرض له الكلي يكون كذلك ولا يجوز ان يكون الحيوان الموجود في الخارج غير مانع من
وقوع الشركة فيه لان الحيوان الموجود في الخارج يلزمه التشخص المانع من اعتبار الشركة والشمول
فالكلي غير موجود في الخارج واما المجموع وهو الحيوان الكلي فظاهر لان احد جزئيه الكلي وهو غير
موجود واذا كان احد جزئي المجموع غير موجود يكون المجموع غير موجود والتكليف الشرعي
ليس هو في الاعتبارات الذهنية مثلا التكليف بتحرير رقبة لا يكون في رقبة اعتبارية ذهنية
بل يكون في رقبة موجودة في الخارج فالحق ان الدال على الماهية المفردة في قوله تعالى فتحرير رقبة
مطلق اي دال على واحد في الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوي اي الرقبة المقيدة بقيد
الكلي لانه لا يتصور عتق رقبة كلية لعدم وجود الرقبة الكلية في الاعيان واما قوله لا عام
بقوله بمعنى الشمول المعنوي لما عرف ان بعضهم سمى المطلق بالعام وهو الحقيقة من حيث هي والعام
بهذا المعنى هو موجود في الخارج واما العام بمعنى الشمول المعنوي غير موجود في الخارج قوله قولنا
وجود الاخص يستلزم وجود الاعم اشارة الى جواب دخل مقدر وتقرير الدخل انكم قلتم ان
وجود الاخص يستلزم وجود الاعم والاعم هو العام فيكون العام موجودا في الخارج تقرير الجواب
ان قولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه ان وجود الاخص يستلزم وجود الاعم
من حيث هو لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض
فان المجرد هو بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من وجود لا بشرط شيء وجود
بشرط لا شيء فان الاول اعم من الثاني ووجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص واعلم ان المصنف
فسر المطلق بالدال على واحد في الخارج غير معين والمطلق هو الدال على الماهية من حيث هي
والدال على واحد في الخارج غير معين هو النكرة ولا شك ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر
لكن لم يكن فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح اهل الاصول اذ يمثل جميعهم المطلق
بالنكرة في كتبهم فتفسير المطلق بما هو تفسير النكرة ووجهه ان المطلق هو الدال على الماهية من

حيث هي والماهية من حيث هي لا توجد الا في ضمن الآحاد فالتكليف المتعلق بالماهية من حيث
هي يستدعي وجودها في الخارج ووجودها في الخارج لا يتصور الا في ضمن الآحاد فالتكليف
بها يستدعي وجود واحد في الخارج غير معين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج
غير معين فلا فرق بين ان يجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحدا من آحادها
في الخارج غير معين ولهذا لم يفرقوا بين المطلق والنكرة قوله تخلص الى قوله لعدم وجوده في الخارج
مطلقا المصنف واصحابه من علماء الاصول قائلون بان الماهية لها شمول وعموم معنوي
لكن باعتبار العقل لما عرفت ان الكلية عارضة للماهية في العقل لا في الخارج وما نحن فيه من التكليف
بالماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي وشمولها فان الماهية بقيد العموم غير موجودة في الخارج فلا يكون
التكليف بها شرعا لما عرفت ان التكليف لا يكون بالاعتبارات الذهنية بل بالامور الخارجية فتسمية
الكلي اي الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق الذي هو الماهية من حيث هي يمكن فان
المطلق الذي هو الماهية من حيث هي موجودة في الخارج وان لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل يتوقف
وجوده على المشخصات وليس التكليف بالمطلق من حيث انه كلي ممكنا لما عرفت ان الماهية المقيدة بقيد
الكلي غير موجود في الخارج مطلقا اي لا بالاستقلال ولا في ضمن المشخصات بخلاف المطلق فانه وان
لم يكن موجودا بالاستقلال يكون موجودا في ضمن المشخصات واعلم ان الاصوليين اختلفوا ان الامر
بفعل هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي او واحدا من جزئياته فذهب بعضهم الى ان
المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته باعتبار يمكن مطابق للماهية فيكون المراد بالمطلق
جزئي يمكن مطابق للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي وذهب بعضهم الى
ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق الماهية من حيث هي فيكون المراد بالمطلق الماهية فيكون المطلق
اسما للماهية من حيث هي فتسمية الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق والماهية من حيث هي هي الكلي فتسمية
الكلي اي الماهية من حيث هي في الاصول بالمطلق هو الحق والمختار عند المصنف هو الاول ان الماهية
من حيث هي يستحيل وجودها في الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اي الاشتراك بين كثيرين
فيكون كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج يلزم
ان يكون كليا وجزئيا معا في الخارج وهو محال وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وهو غير
مستقيم فانا لا نم ان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي
التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية من حيث هي لا تقتضي التعدد والوحدة جميعا

الثاني

الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث هي لان المطلوب من الامر بالفعل المطلق
فعل مطلق ولا شيء من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شيء من المطلوب من الامر بفعل
مطلق بجزئي وينعكس الى قولنا لا شيء من الجزئي بمطلوب من الامر بفعل مطلق فيلزم ان يكون الماهية من حيث
هي المشتركة بين الجزئيات هي المطلوبة من الامر بالفعل المطلق فيكون المراد من المطلق الماهية من حيث هي التي
هي الكلي فتسمية الكلي بالمطلق هو الحق ولا يحتاج الى ان يحمل المطلق على واحد من الجزئيات في الخارج والاعتراض
على هذا بانه يستحيل وجود الماهية المشتركة في الخارج والا يلزم ان يكون الموجود في الخارج كليا جزئيا معا
في الخارج ساقط لانهم ما قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوبة بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة
للاشتراك هي المطلوبة ولا يستحيل ان يكون الماهية المعروضة للاشتراك موجودة في الخارج والحيوان
الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات فيكون الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول
والجزئي مقصود بالقصد الثاني فعلى هذا يصح تسمية الكلي اي الماهية من حيث هي بالمطلق وصح تسمية الجزئي
بالمطلق ايضا قوله فاعلم والكلي الى قوله من غير عكس الكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان
بالنسبة الى زيد وهذا الانسان اعم مطلقا من الجزئي كالسواد بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان
بالنسبة الى الانسان فانه كلما صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كلما صدق اللون عليه صدق
السواد عليه فان البياض صدق عليه اللون ولا يصدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان
مستلزم لصدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي فعدم اللون اخص
مطلقا من عدم السواد فانه كلما صدق اللا لون صدق اللا سواد من غير عكس وكذا عدم الانسان اخص
مطلقا من عدم زيد وعدم هذا الانسان فانه كلما صدق اللا انسان صدق عدم زيد وعدم هذا
الانسان من غير عكس وذلك لان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم
وخصوص مطلق على العكس قوله فاعلم كل معقولين الى قوله اعم من اخص كل معقولين اي كليين غير
متباينين فاحدهما بالقياس الى الآخر اما اخص منه مطلقا كالانسان بالقياس الى الحيوان فانه اخص من
الحيوان مطلقا او اعم منه مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الحيوان اعم من الانسان مطلقا او اعم منه
من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض فان الانسان اعم من الابيض من وجه فان من الانسان
من ليس بابيض كالحبشي واخص من الابيض من وجه فان من الابيض ما ليس بانسان كالثلج او مساو له
كالناطق بالنسبة الى الانسان فالاول اي الاخص مطلقا والاعم مطلقا لا يتعاكسان اي الشيء الذي
لا يكون اخص مطلقا من شيء اعم منه مطلقا وكذلك لا يكون اعم مطلقا من شيء اخص منه مطلقا فان الانسان

الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا وكذلك الحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان
لا يكون اخص منه مطلقا بل كل ما هو موصوف باحدهما اي الاخص مطلقا يوصف بالاخر اي الاعم مطلقا وليس
كل ما يوصف بالاخر اي الاعم مطلقا يوصف به اي بالاخص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا
يوصف بالاخص وذلك كالانسان والحيوان فان كل ما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فيصدق
كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان فليس كل حيوان انسان بل بعض ما يوصف
بالحيوان يوصف بالانسان فيصدق بعض الحيوان انسان ويلزم من هذا ان يكون بعض الاخص
مطلقا اعم من بعض الاعم وبعض الاعم مطلقا اخص من بعض الاخص مطلقا فان بعض الانسان
اعم من بعض الحيوان مطلقا وبعض الحيوان اخص من بعض الانسان مطلقا والاخران اي المتساويان
متعاكسان فانه اذا كان الشي مساويا للاخر يكون ذلك الاخر مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف
بالاخر وبالعكس كالانسان والناطق فان الانسان مساو للناطق والناطق ايضا مساو للانسان وكل
ما يوصف بالانسان يوصف بالناطق وبالعكس ويمكن ان يحمل قوله متعاكسان ان عدم احد المتساويين
كان لانسان وان لا ناطق فانهما ايضا متساويان والاوسطان اي الاعم من وجه والاخص من وجه لا متعاكسان
على الحصر اي كل ما يوصف باحدهما يوصف بالاخر وبعض ما يوصف بالاخر يوصف به كالانسان والابيض
فانه ليس كل ما يوصف بالانسان يوصف بالابيض فان الحبشي انسان وليس ابيض وليس كل ما يوصف
بالابيض يوصف بالانسان فان الثلج ابيض وليس بانسان ويمكن ان يحمل قوله لا متعاكسان على الحصر بل
على البعض على ان عدم الاعم من الشي من وجه والاخص منه من وجه لا يكون اعم من عدم الاخر من وجه واخص
منه من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور اي لا يلزم ان يكون كل امرين بينهما عموم وخصوص من وجه
يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه بل في بعض الصور يكون بين عموم وخصوص من وجه ويكون
بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه كالانسان والابيض فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون
بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاابيض ايضا عموم وخصوص من وجه فان اللاانسان واللاابيض
يصدقان معا على البقر الاسود ويصدق اللاانسان بدون اللاابيض في الثلج ويصدق اللاابيض
بدون اللاانسان في الحبشي وفي بعض الصور يكون بين امرين عموم وخصوص من وجه ولا يكون
بين نقيضيهما عموم وخصوص اصلا لا مطلقا ولا من وجه بل يكون بينهما مباينة كلية كالحيوان
واللاانسان فان بينهما عموم وخصوص من وجه فان الحيوان يصدق مع اللاانسان في الفرس ويصدق
الحيوان بدون اللاانسان في الانسان واللاانسان بدون الحيوان في الحجر ويكون بين نقيضيهما

وبما

وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فان نقيض العام مع عين الخاص متباينان واذا تحقق عام مطلق
كالجسم النامي وخاص مطلق كالحيوان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي اذا اشترك شيئان
في الاخص كاشتراك الانسان والفرس في الحيوان الذي هو اخص من الجسم النامي يوجب اشتراكهما في
الاخص الذي هو الحيوان اشتراكهما في الاعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانه لو اشتركا في الاخص ولم يشتركا
في الاعم ليتحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وذلك لانه لما اشتركا في الاخص تحقق الاخص فيهما ولو لم يشتركا
في الاعم لم يتحقق الاعم فيتحقق الاخص بدون الاعم ولما كان الاخص مستلزما للاعم لزم تحقق الاعم فيلزم تحقق
الاخص بدون الاعم ومع الاعم وهو محال وايضا يلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه وذلك لانه
لما اشتركا في الاخص ولم يشتركا في الاعم لزم تحقق الاخص بدون الاعم والاخص متحقق مع الاعم وما تحقق
مع الشي وتحقق بدونه يكون اعم منه فيلزم ان يكون الاخص اعم من الاعم فاعلم والمعنى العام
الى قوله ما يمكن باعتبار الاعم المعنى العام اذا وجب لذاته او امتنع عليه امر لذاته اطرد فيما وقع تحته من
الافراد اي ما وجب له لذاته وجب لما تحته من الافراد وما امتنع عليه لذاته امتنع على ما تحته من الافراد وذلك
لان ما وجب للعام لذاته يكون لازما له وما امتنع على العام لذاته مناف له والعام لازم لما تحته من الافراد
ومنافي اللازم مناف للملزوم فيكون ما امتنع على العام لذاته ممتنعا على ما تحته من الافراد وما امكن للعام
بالامكان الخاص لذاته قد لا يمكن لما تحته من الافراد بالامكان الخاص بل قد يجب لما تحت العام من الافراد
ما يمكن للعام بالامكان الخاص وذلك لان خواص ما تحت العام قد يجب لما تحت العام باعتبار ذات
ما تحت العام اذا كانت الخاصة لازمة وهي ممكنة للعام بالامكان الخاص لذاته وكذلك الخاصة اللازمة
للنوع من الانواع المندرجة تحت العام تكون ممتنعة على غير ذلك النوع من الانواع التي هي تحت العام ويكون
ممكنة للعام لذاته بالامكان الخاص فاعلم واللازم الحقيقي الى قوله بل عارضين اللازم للشي
ما يمتنع انفكاكه عنه وهو اما لازم للوجود الخارجي واما لازم للوجود الذهني دون الخارجي واما لازم
للماهية بوسط او بغير وسط قال المصنف اللازم الحقيقي لا يفارق الشي في الخارج والذهن جميعا
والصحيح ان يقال ما يمتنع مفارقته فان ما لا يفارق الشي لا يلزم ان يكون لازما له ولعله سماه اللازم
الحقيقي منسوبا الى الحقيقة اي الماهية فان ما يمتنع مفارقته في الخارج والذهن جميعا يكون لازما
للحقيقة فنسب اليها وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة للاربعة في الخارج وفي الذهن بعد فهم
الاربعة وبهذا القيد يمتاز عن الذاتي والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين معا يمكن لا في زمان
واحد فان اجتماع الشي مع شيئين معا يمكن في زمان واحد محال بل اجتمع مع احدهما يمكن في

زمان ومع المقابل الآخر في زمان آخر كالجسم اذا اجتمع مع السواد والبياض في زمانين لم يكن لحوق احدهما للشيء
لذاته بل لامر خارجي اي خارج عن الشيء وذلك لانه لو كان لحوق احدهما اياه لذاته لكان اللاحق لازما لذاته
فامتنع اجتماعه مع الآخر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين فلا يكون لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارج
عنه والحقيقة الانسانية اذا تشخصت بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد عن اللواحق المشخصة فهي لذاتها
لا تقتضي عموما ولا خصوصا وذلك لانها لو كانت لذاتها تقتضي العموم امتنع تشخصها بالوقوع في الاعيان
والا لزم ان يكون في الاعيان متشخصة وعامة وهذا محال ولو كانت لذاتها تقتضي الخصوص امتنع عمومها
والا لزم جواز اجتماع التشخص والعموم فيها وهو محال وكل شيء لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا
يلحقه ذلك الامر فذلك الامر لا يلزم الشيء لذاته لانه لو كان لازما لذلك الشيء لذاته افتقر الى ذلك السبب الخارجي
واذا تقرر هذا فقد صح ان العموم والخصوص عرضان للالفاظ من حيث انها ذوات معان وذلك
لان لحوق العموم والخصوص للالفاظ باعتبار عروضهما للمعاني والمعاني خارجة عن الالفاظ وما لحق
الشيء بسبب امر خارج لا يكون لازما فالعموم والخصوص لا يكونان لازمين للالفاظ بل عارضين لها
من حيث انها ذوات معان وكذلك العموم والخصوص عرضيان للمعاني لان المعاني قد يجتمع مع العموم
تارة ومع الخصوص اخرى فلم يكن لحوق واحد منهما اياها لذاتها بل لامر خارجي ولا يكون احدهما لازما لها
فتعين ان يكونا عرضين غير لازمين بل عارضين لكن عروضهما للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ لانهما
عرضان للمعاني من غير اعتبار الالفاظ قوله واعلم ولا دلالة للعام على الخاص الى قوله لا دلالة عليها
العام يطلق على معنيين احدهما الكلي اي الماهية من حيث هي والآخر الماهية المقيدة بكثرة غير محصورة وكذلك
الخاص يطلق على معنيين احدهما الجزئي المندرج تحت العام بالمعنى الاول والآخر الماهية المقيدة ببعض الكثرة
ولا دلالة للعام بالمعنى الاول على الخاص بالمعنى الاول من حيث خصوصه وللخاص بالمعنى الاول دلالة
على العام اللازم احترازا من العام الغير اللازم لعرضي مفارق بالنسبة الى جزئياته كالماشي بالفعل بالنسبة
الى الانسان وكالضاحك بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة الخاص على العام اللازم اما بالتضمن
ان كان العام جزءا للخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فالحيوان عام بالنسبة الى الانسان لازم له
جزء له فالانسان دال عليه بالتضمن واما بالالتزام ان كان العام اللازم خارجا عن الخاص كالحيوان
بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم بالنسبة الى الناطق خارج عن مفهوم الناطق والناطق دال
على الحيوان بالالتزام فالقائل رأيت فعلا وحركة ولم ار صلوة صادق لان الحركة والفعل عام لازم بالنسبة
الى الصلوة ولا دلالة للعام على الخاص والقائل رأيت صلوة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لان الصلوة

خاص بالنسبة الى الحركة والفعل وللخاص دلالة على العام اما بالتضمن واما بالالتزام وانما قلنا لا دلالة للعام
على الخاص لان الخاص لا يكون جزء العام ولا لازمه ولا كله اي كل العام وذلك لان الخاص لو كان جزءا
للعام او لازمه او كله لما تحقق العام بدونه ضرورة امتناع تحقق الشيء بدون جزئه او لازمه او كله
واللازم باطل ضرورة تحقق العام بدون الخاص فالملزوم كذلك واذا لم يكن الخاص جزء العام ولا لازمه
ولا كله انتفت الدلالات كلها اي المطابقة والتضمن والالتزام اما انتفاء دلالة المطابقة فلان الخاص
لم يكن كله واما انتفاء دلالة التضمن فلان الخاص لم يكن جزء العام واما انتفاء دلالة الالتزام فلان الخاص
لم يكن لازما للعام ومن هذه القاعدة وهي انه لا دلالة للعام على الخاص يعلم ان من اعترف بان الانسان
من حيث هو عام بالمعنى الاول اخطأ في تعريف العام بهذا المعنى اي الماهية من حيث هي بانه اللفظ الواحد
الدال على شيئين فصاعدا فان الانسانية من حيث هي لا دلالة فيها على الكثرة وذلك لان الانسان من حيث هو
عام بالنسبة الى الكثرة اي الجزئيات ولا دلالة للعام على الخاص اصلا بل الانسان دال على معنى واحد صح
انطباقه على الكثرة لا دلالة على الكثرة فانه لا يلزم من صحة انطباقه على الكثرة دلالته عليها قوله فاعلم
الفرق فيما بين هذا العموم الى قوله وهذه قواعد مهمة ينفعها عظيم اراد ان يذكر في هذه القاعدة الفرق بين
هذا العموم اي الذي بحسب الكلي اي الماهية من حيث هي وهو الذي سمي بالمعنوي وبين العموم الاستغراقي
اي العموم الذي يكون للماهية باعتبار تعلقه بكثرة غير محصورة وهذه الاحكام التي ذكرها في القواعد المتقدمة
انما هي للعام المعنوي اي الكلي باعتبار عدم منع الشركة وهذا العموم يضاف الى المفرد باعتبار نفسه من دون
ضميمة تعريف او غيره نحو وقوعه في سياق النفي فاما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الجملة لا الى المفرد
كما سيظهر وقولنا كل شيء ليس معناه كل الشيء فان الاول كل عددي يعتبر بالقياس الى جزئيات الشيء والثاني كل مجموعي
يعتبر بالقياس الى اجزاء الشيء والفرق ظاهر بين كل عددي وبين كل مجموعي فانك تقول كل حبة من البر لا تقيمه ولا
تقول كل الحبات من البر لا تقيمه وهذا فرق معنوي واما الفرق بحسب اللفظ فالعددي يعرف بالتنوين في
المضاف اليه والمجموعي يعرف باللام في المضاف اليه والاول اي كل عددي هو العام الاستغراقي فانه
يقتضي تحقق الحكم في كل واحد واحد من الافراد وقولنا كل سواد لون معناه كل واحد واحد مما يوصف
بانه سواد كيف كان سواء كان السواد تمام ماهيته او داخلا في ماهيته او خارجا عن ماهيته لازما لها
او عارضا فهو موصوف بانه لون والفرق بين العام المعنوي وبين العام الاستغراقي ان العام المعنوي
يلزم من كذبه كذب الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه عام معنوي ويلزم من كذب الحيوان
كذب الانسان ولا عكس اي لا يلزم من كذب الخاص كذب العام المعنوي فانه لا يلزم من كذب الانسان

كذب الحيوان ويلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوي فانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان
ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام المعنوي صدق الخاص فانه لا يلزم من صدق الحيوان صدق الانسان
والعام الاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب الحكم عليه فانه يلزم من كذب الحكم باشتراط النية
في بعض الوضوء كذب الحكم باشتراط النية على كل وضوء ولا عكس اي لا يلزم من كذب الحكم على العام الاستغراقي
كذب الحكم على الخاص فانه لا يلزم من كذب الحكم باشتراط على كل وضوء كذب الحكم باشتراط النية على بعض
الوضوء ويلزم من صدق الحكم على العام الاستغراقي صدق الحكم على الخاص فانه يلزم من صدق الحكم باشتراط
النية على كل وضوء صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ولا عكس اي لا يلزم من صدق الحكم على الخاص صدق
الحكم على العام الاستغراقي فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء صدقه على كل وضوء وهذا
العام اي العام الاستغراقي هو الذي يتاتى الاحتجاج به لتعرضه للاحاد فيتاتى الاحتجاج به في ثبوت الحكم
للاحاد فاذا ثبت الحكم بالنسبة الى العام الاستغراقي ثبت للاحاد بخلاف الاول اي العام المعنوي فانك
تحكم على العام المعنوي بحكم لا يتعدى الى الاشخاص تقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان اي السواد من
حيث هو ولا تقول كل سواد يمكن تخصيصه بالانسان فان معنى الاول ان السواد من حيث هو يمكن تخصيصه
بالانسان ولا امتناع فيه ومعنى الثاني ان كل واحد واحد من اشخاص السواد يمكن تخصيصه بالانسان
وهو ممتنع فان السواد اذا تشخص بغير الانسان امتنع تخصيصه بالانسان فلم يكن لاحاد السواد ما امكن
للماهية المطلقة وبهذا ايضا يفرق بين العام المعنوي والعام الاستغراقي فان هذا الامكان ثابت للعام
المعنوي ولا يكون ثابتا للعام الاستغراقي وهذه التي ذكرها المصنف مهمة ونفعها عظيم فان اثبات كثير
من المطالب الاصولية موقوف عليها تمم مسئلة المشترك جائز عقلا الى قوله كانواع الروائح وكثير من
الصفات المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين او اكثر وضعا اولا بقولنا اللفظ كالجنس للمشترك
وغيره والواحد الموضوع يخرج به المهمل والالفاظ المتباينة ولمعنيين او اكثر يخرج المتواطية المشككة لانها
لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين كثيرين ووضعا اولا يخرج عنه الالفاظ المجازية
فانها وان كانت موضوعة لمعنيين او اكثر ولكن لا وضعا اولا اعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا وقوعه
او ممتنعا وقوعه او ممكنا وقوعه والممكن اما واقع او غير واقع فهذه اربع احتمالات وقال بكل احتمال منها
قائل لكن لا فرق بين الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن غير الواقع فان الواجب والامتناع الذاتي
لا معنى لهما ههنا فيكون الوجوب والامتناع الغير ولا فرق بين الواجب بالغير والممكن الواقع ولا بين الممتنع
بالغير والممكن غير الواقع فرجع الاحتمالات الاربع الى اثنين الممكن الواقع والممكن غير الواقع فلذلك

ثم يعرض

ثم يعرض صاحب الاحكام الا لهما وتبعه المصنف اختلف العلماء في اللفظ المشترك هل وقع في اللغة
اولا وعلى تقدير وقوعه في اللغة هل وقع في القران اولا فاثبت قوم وقوعه في اللغة ونفاه اخرون
والمثبتون للوقوع في اللغة منهم من منعه في القران ومنهم من اثبته فيه واختار المصنف جوازه عقلا
ووقوعه في اللغة والقرآن اما الاول وهو الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا وضع لفظ واحد
لمفهومين مختلفين على سبيل البدل من واضع واحد او من واضعين بان وضع احدهما الاسم لمعنى
ووضع الاخر هذا اللفظ بازاء معنى اخر من غير شعور كل واحد بوضع الاخر ثم اشتهر وضعهما وخفي
سببه فانه لو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلا على ان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع
والواضع كما انه يقصد تعريف الشيء للغير التعريف التفصيلي فقد يقصد التعريف الاجمالي اما لانه علمه
مجملا ولم يعلمه مفصلا او لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد وضع لفظ يدل على الشيء من غير
تفصيل لهذه الفائدة واما الثاني وهو وقوع المشترك في اللغة فقد قال قوم انه لو لم يكن الالفاظ المشتركة
لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان المسميات غير
متناهية لان من جملتها الاعداد والروائح وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف
المتناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بحسب وضع كل من الالفاظ بازاء واحد من المعاني فقط لزم
خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما بطلان الثاني فلان الحاجة داعية الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد
من وضعها وهذا ليس بسديد فان الملازمة ممنوعة قولهم في بيانها ان المسميات غير متناهية قلنا ان
اردتم بكون المسميات غير متناهية ان المسميات المتضادة وهي الامور المتقابلة التي يمتنع اجتماعها في محل واحد
في زمان واحد كالسواد والبياض والعمى والبصر والمختلفة وهي الامور التي حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها
في محل واحد كالحركة والبياض والضحك والكتابة غير متناهية فلا نسلم انها غير متناهية وان اردتم بكون
المسميات غير متناهية ان غير المتضادة والمختلفة اعني المتماثلة وهي الامور المتفقة في الحقيقة كافراد النوع الحقيقي
غير متناهية فنسلم انها غير متناهية ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يكفي وضع اللفظ الواحد
بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطي فلا يلزم خلوها عن الاسماء ضرورة تناول اللفظ الواحد الموضوع للحقيقة
المشتركة بين الامور المتماثلة اياها ولئن سلم ان المتضادة والمختلفة غير متناهية وان المتماثلة لا يكفي وضع
اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولكن وضع الالفاظ لمسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات
مقصودا بالوضع وما لا نهاية له مما يستحيل فيه ان يكون مقصودا بالوضع اذ لو كان مقصودا لكان متعقلا
اذ غير المتعقل لا يقصد وتعقل ما لا نهاية له محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى ولئن سلم ان المسميات

غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قولهم لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه
قلنا لا نم ان المركب من المتناهي متناه وسند ان اسماء العدد متناهية والمركب منها غير متناه ولئن سلمنا الملازمة
ولكن لا نم بطلان اللازم فانه من الجائز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ فان كثيرا من المعاني لم يضع العرب بازائها
الفاظا يدل عليها لا بطريق الاشتراك ولا بطريق التفصيل كانواع الروائح وكثير من الصفات
وسئل اطلاق اللغة الى قوله وترجيحا للمجاز على الاشتراك في الثاني قال ابو الحسين البصري ان اهل
اللغة اطلقوا القرء على الطهر والحيض وهما ضدان وفي اطلاقهم القرء عليهما دليل وقوع المشترك في اللغة ولقائل
ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل اللغة بل غاية ما نقل اتحاد الاسم وتعدد المسمى وهذا لا
يقتضي وقوع المشترك ولعله اطلق القرء على الطهر والحيض باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار
اختلاف حقيقتهما او ان القرء حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز ومال
الى الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر احق واولى من كونه مشتركا لفظا اما ان الاول
منها احق فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك فانه اذا كان وضعه لمعنى مشترك يلزم نفي المجاز ونفي الاشتراك
وما يفضي الى نفي المجاز ونفي الاشتراك اولى مما يفضي الى الاشتراك واما ان الثاني منهما احق واولى من كونه
مشتركا لفظا فلانه وان كان يلزم المجاز فهو اولى ترجيحا للمجاز على الاشتراك لما سنعرف ان اللفظ اذا
دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز ارجح وفيه نظر فانا اذا سمعنا القرء لم نفهم احدهما على التعيين وبقي الذهن
مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لما كان كذلك فيكون مشتركا بينهما وما
قيل انه يجوز ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم
احد من اهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء مستبعد والدلائل اللغوية لا يجب ان ينتهي الى القطع المانع
من الاحتمال البعيد بل يكفي فيها الاقرب والاقرب ان يقال الى قوله وان اختلف المفهومان وقع المشترك
والاقرب ان يقال في بيان وقوع المشترك في اللغة اعني الكل على اطلاق لفظ الموجود على القديم اي البارئ
تعالى وعلى الحادث بطريق الحقيقة اذ لو كان الموجود مجازا في احدهما لصح نفيه لان من علامات المجاز صحة النفي
لكن نفيه ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم وفي الحادث فان كان مدلول الموجود ذات القديم
تعالى فهي مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث وان لم يكن مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث لوجب
الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب بالذات ضرورة التساوي في مفهوم الذات وهو
محال وان كان مدلول الموجود صفة زائدة على ذات القديم تعالى فاما ان يكون المفهوم من الصفة الزائدة
التي هي مدلول الموجود هو المفهوم من اسم الموجود في الحادث واما خلافه فان اتحد المفهوم من الصفة الزائدة

التي

التي هي مدلول الموجود ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته ضرورة
ان وجود القديم تعالى واجب لذاته او ان يكون وجود القديم تعالى ممكنا ضرورة امكان وجود ما سوى الله
تعالى وهو محال وان اختلف المفهومان اي المفهوم من الموجود الذي هو صفة زائدة في القديم ومن اسم الموجود
في الحادث وقع المشترك وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا نم انه ان اتحد المفهوم من الصفة الزائدة ومن اسم
الموجود في الحادث يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز
ان يكون المفهوم فيهما متحدا لكن مقولا بالتشكيك عليهما فلا يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته او
وجود القديم ممكنا فان المقول بالتشكيك لا يقتضي تساوي افراده في الحقيقة فجاز ان يكون حصة فرد اقتضت
الوجوب بالذات وحصة فرد لغيره اقتضت الامكان وعلى تقدير ان يكون مقولا بالتواطؤ لا يلزم ان يكون مسمى
الموجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين الماهيتين
المختلفتين في الحقيقة اعني القديم والحادث ويقتضي احدهما لذاتها تلك الصفة فيكون واجبة فيها والاخرى
لا يقتضي لذاتها تلك الصفة فيكون ممكنة فيها مع ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى فظهر ان وجوب الوجود
في القديم وامكانه في الحادث لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى المانعون الاشتراك
يخل بمقصود الوضع الى قوله كاسماء الاجناس المانعون من وقوع المشترك احتجوا على عدم وقوعه بان المقصود
من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك يخل بالمقصود من الوضع وهو الفهم ضرورة تساوي النسبة اي تساوي
نسبة المعنيين الى اللفظ وتساوي نسبة اللفظ الى المعنيين وخفاء القرائن فيخل بالمقصود من الوضع واجيبوا
بانه وان كان فهم التفصيل قد اختل فلا يختل الفهم من جهة الاجمال وفهم الاجمال مقصود وليس فهم التفصيل لغة
ضروريا بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ولئن سلمنا ان الفائدة المقصودة انما
هي فهم التفصيل فاما يمنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم يكن يفيد جميع مدلولاتها بطريق العموم
وليس كذلك على مذهب الامام الشافعي والقاضي وهو الحق كما سيأتي تحقيقه واما الثالث فكقوله تعالى
والليل اذا عسعس لاقوله وقيل الصواب بالاجتهاد في التاويل واما الثالث وهو ان المشترك واقع
في القران فلقوله تعالى والليل اذا عسعس لاقبل وادبر ذكره الجوهري في الصحاح وغيره من اهل اللغة
ولقوله ثلاثة قروء وقد بين في الثاني ضعفه فلا يشتغل ان نذكره هاهنا وقد ذكرنا انه مشترك فيصح اثبات وقوعه
في القران به قوله وما قيل اشارة الى حجة المانعين من وقوعه في القران وقوله مردود اشارة الى جوابها تقرير
الحجة ان المشترك لو وقع في القران فاما ان قرن به البيان بان يذكر معه قرينة تفيد المعنى المراد من المعاني الموضوع
لها كما قال تعالى ثلاثة قروء اي الاطهار فيلزم التطويل بغير فائدة فانه يمكن ان يعبر عن المراد بلفظ مفرد وضع له

فقط والا اى وان لم يقترن به البيان فيكون غير مفيد كانه لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا يقع به الخطاب لانه عبث والله تعالى منزه عنه نعم من الجواب انا نختار الشق الثاني قوله فلا فائدة فيها انما يلزم ما علم الفائدة اذا كانت الفائدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع فان فائدته الاستعداد لامتثال بعد البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل هذا اذا كان غير المبين في الاحكام واما اذا كان في غير الاحكام ففائدته مثل فائدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي على انه مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل قوله فيه المشترك يفارق المجمل الى قوله وما يتبين من المجمل مفسر بيان هذا مسبوق بتقرير مقدمة في بيان اقسام نظم القرآن ومعناه على راي اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه فنقول اقسام نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة اقسام الاول في وجوه النظم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد ووجه الحصر في هذه الاربعة ان تعلق التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث لهما فان كان التصرف للمتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والتصرف في اللفظ اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال فالتصرف للمتكلم في اللفظ بحسب الوضع هو القسم الاول والتصرف له في المعنى هو القسم الثاني والتصرف له في اللفظ بحسب الاستعمال هو القسم الثالث والتصرف للسامع هو القسم الرابع ثم القسم الاول هو نفس النظم اربعة وجوه الخاص والعام والمشترك والماول ووجه انحصاره ان النظم اما ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل مع ترجيح البعض على البعض وهو الماول او مع ترجيحه وهو المشترك والقسم الثاني وهو وجوه البيان اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ووجه انحصاره اما ان يكون ظاهر المراد للسامع اولا والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص وان لم يحتملهما فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فهو ايضا اربعة اقسام الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ووجه انحصاره ان عدم ظهور المراد اما بغير الصيغة وهو الخفي او بالصيغة ومع ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن وثبت ما يرجى فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر ان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وكل من الحقيقة والمجاز ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو معرفة وجوه الوقوف على المراد اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه ووجه الحصر ان الاستدلال في اثبات الحكم اما بالنظم ومع ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة واما بغير النظم فان كان

مفهوما

مفهوما لغة فهي الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما شرعا ولغة فهو فاسد فنقول المشترك يفارق المجمل من وجهين احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض مدلولاته بالاجتهاد والتامل في معناه من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل بخلاف الاول فعلى هذا يكون المشترك قسمان قسم لا يكون من اقسام المجمل وقسم يكون من اقسام المجمل والثاني ان المشترك هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتامل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول اصح لانه على الوجه الاول يلزم دخول القسم الاخير في المشترك فيكون حده جامعا وعلى الوجه الثاني يلزم خروج القسم الاخير من حد المشترك فلا يكون الحد جامعا والمجمل ثلاثة انواع نوع لا يفهم معناه كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والزكوة والربوا ونوع معناه معلوم لغة ولكنه متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير تواردت المعاني باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وحكم المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم مع اعتقاد ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك وكانت الثابت به احد مفهوماته غير معين عند السامع من غير ترجيح لاحدها على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يتعطل عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه يحتمل بالتامل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد والتوقف على المراد يزول معه الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل العلماء في لفظ القرء المشترك من الحيض والطهر فوجدوا واصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرات النبي قرانا اي جمعته وضممت بعضه الى البعض وعلى الانتقال ايضا يقال قرا النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر هو الاصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض وكان الحيض افضل بهذا الاسم وتاملوا في لفظ الثلاثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون البدل علم ان الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار وحكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقية المراد الى ان ياتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن واذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او الماول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا

كسائر الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا
وان لم يكن بيانا شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد
بالاشياء الستة فان الربوا اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم
في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا ليس
مقصورا عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف
على ما وراءها بالتأمل في هذا البيان سمي مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر
صار مأولا فيه ايضا ويجب العمل به بغالب الظن كما قيل وما ترجح من المشترك بالرأي اي بغالب الظن مأول
وما بين من المجمل مفسر مسئلة المترادف جائز الى باللغات المختلفة المترادف لفظ مفرد دل
بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال بالوضع باعتبار واحد وهو جائز وواقع اما الجواز العقلي فلا سبيل
الى انكاره لعدم امتناع وضع واحد لفظين او اكثر لمعنى واحد ثم يتفق الكل عليه او واضعين بان يضع احدهما احد
اللفظين لمعنى ويضع الآخر لفظا آخر لهذا المعنى من غير شعور لاحدهما بوضع الآخر ثم يشتهر الوضعان واما الثاني
وهو وقوع المترادف فلان الصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل عن العرب ومنع شذوذ
من الناس بوقوع المترادف في اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص
كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر وبيانه من وجوه ذكر المصنف منها ثلاثة الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فائدة
احد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر الثاني ان المؤنة في حفظ الاسم الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل
هو التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى الثالث انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل
الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه فعمت فائدة التخاطب به بخلاف ما اذا تعددت الاسماء لان كل واحد ان حفظ
مجموع الاسماء شق جدا وقل اتفاق ذلك وان حفظ بعض الاسماء اخل التخاطب لجواز اختصاص كل واحد
بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر واجيب عن الاول بالمنع اي لا نم تعطيل فائدة احد اللفظين وكيف تعطل فائدة احد
اللفظين وفيه توسعة في اللغة وتكثير للطرق المفيدة لتحصيل المطلوب فيكون اقرب الى الوصول اليه فانه اذا نسي
حصول احد الطريقين لا يلزم منه حصول الآخر بخلاف ما اذا اتحد الطريق وفيه فوائد اخر يتعلق
بالنظم والنثر مساعدة احد اللفظين في مقاصد بيان الفصحاء وتلبيع الفاظهم من جهة حرف الروي ووزن
البيت والمجانسة والمطابقة والخفة في النطق به وغير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب البلاغة واصحاب
الفصاحة وعن الثاني انه لا يجب حفظ الجميع ليعتبر خفة المؤنة وانما يلزم المحذور منه لو لزم مؤنة الحفظ
لو وجب على كل واحد حفظ جميع المترادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين حفظ الجميع او البعض وعن الثالث

ان مشقة

ان مشقة حفظ الجميع باطل للغات المختلفة فانه لا يشترط حفظ الجميع ولا يخل فائدة التخاطب بحفظ البعض
تنبيه قد يظن في اسماء انها مترادفة وليست كذلك قد يظن في اسماء استعملت في معنى واحد باعتبار ذاته
وصفته كالسيف والصارم او باعتبار صفاته كالصارم والمهند او باعتبار صفته وصفة صفته كالناطق
والفصيح انها مترادفة وليست كذلك بل متباينة لاختلاف معانيها تنبيه والفرق بين المترادف
والمؤكد والتابع اللفظي الى قوله كحسن بسن وفرق بين المترادف والمؤكد والتابع اللفظي وهو ما يتبع لفظا آخر
على زنته ولا يفرد كعطشان نطشان وشيطان ليطان فان المترادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب تقدم احد
المترادفين على الآخر ولا يرادف الشيء نفسه بخلاف المؤكد فانه يزيد المؤكد ايضاحا ويجب تقديم المؤكد على المؤكد
ويؤكد الشيء نفسه والتابع اللفظي يخالف المترادف والمؤكد حيث يشترط ان يكون على زنة متبوعه وقد لا يفيد
التابع اللفظي معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان قال ابن دريد سألت ابا حاتم عن معنى قولهم
بسن فقال ما ادري ما هو تقسيم وهو اما حقيقة وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح
الذي به التخاطب الى قوله كجري النهر الاسم ينقسم الى حقيقة والى مجاز والحقيقة في اللغة فعيلة مأخوذة من الحق
الذي هو مصدر حق الشيء اي ثبت ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت وثبت بمعنى
الفاعل فيكون معناها الثابتة ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لكونه ثابتا في نفس الامر ثم نقلت الى القول المطابق
باعتبار ان مدلوله ثابت ثم نقلت الى ما نحن بصدده وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي
به التخاطب قوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة وغيرها قوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع فانه
لا يكون حقيقة ولا مجازا وقوله فيما وضع له يخرج المهمل وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا
وقوله في الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل الحقيقة الوضعية والعرفية والشرعية فان كل واحد منها لفظ مستعمل
فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب فان الحقيقة الوضعية وضعها اول باصطلاح اللغة والحقيقة
العرفية وضعها اول باصطلاح العرف والحقيقة الشرعية وضعها اول باصطلاح الشرع وهي اي الحقيقة يطلقها
الاصوليون على لغوية وضعية ولغوية عرفية وعلى حقيقة شرعية مثال الحقيقة الوضعية الاسد للمفترس والحقيقة
العرفية الدابة لذات الحافر فان الدابة وضعت في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات
الحافر والحقيقة الشرعية الصلاة لذات الاركان فانها في اصل اللغة في الدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان
والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا
في الاصطلاح الذي به التخاطب فهو مجاز في الدرجة الاولى من وجهين احدهما ان العبور انما يحصل بانتقال الجسم
من الحيز الى آخر فاذا اعتبر في اللفظ كان على طريق التشبيه فيكون مجازا من هذه الجهة الثاني انه صيغة للمصدر والمكان

وقد يطلق ههنا بمعنى الفاعل فان اللفظ مستقل فيكون مجازا من هذه الجهة قوله اللفظ المستعمل بحاله وقوله
في غير ما وضع له اولا يخرج عنه الحقيقة قوله في الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل المجاز اللغوي الوضعي والمجاز
اللغوي العرفي والمجاز الشرعي قوله لما بينهما من العلاقة احتراز عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح
الذي وقع التخاطب به مثل الاعلام المنقولة فانه لم ينقل لعلاقة وتنبيه على ان اللفظ لا يصح استعماله بطريق المجاز
اذا لم يكن بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة ومن لم يعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز هو اللفظ المتواضع
على استعماله في غير ما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من العلاقة والحد الاول للمجاز متناول
لمذهب من اعتقد كون المجاز وضعيا ومذهب من لم يعتقد كونه وضعيا قيل الحد المذكور للمجاز غير جامع
ضرورة خروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير
مستعمل في غير ما وضع له اولا لدخول ذوات الاربع في المدلول الاصلي ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف
في قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز وهو غير مستعمل في افادة شيء اصلا ويخرج منه ايضا التجوز بلفظ الاسد عن الانسان
حالة قصد تعظيمه وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا بمجرد اطلاق اسم الاسد عليه بدليل ما اذا جعل علما له
ومدلوله اذا قال لا يكون غير ما وضع اولا والجواب عنه اما الاشكال فمندفع لانه لا خفاء ان الدابة المقيدة الاول
اذ ذاك
غير الدابة المطلقة واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق الدابة فاستعماله في الدابة المقيدة استعمال له
في غير ما وضع له اولا واما الثاني فكذلك لان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء غير مستعملة للاسمية كوضعها
في اللغة ولا للتشبيه والا لكان معناها ليس مثل مثله فلا يفيد المقصود الذي هو نفي المثل ولا مستعمل
لا فيما وضعت له واما الثالث ايضا كذلك فان التعبير بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما له فليس ايعد يرسمى الاسد
الحقيقي بل لشركة له في وصف الشجاعة فلا يخرج عن كونه مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له
اولا واعلم انه لا بد وان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب
النوع والا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة بينهما لكان
الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اول فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم الذهني بين المعنيين
وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي
كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا عشر نوعا وصاحب الاحكام ذكر
اربعة انواع وزعم ان جميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة عنها وتبعه المصنف احدها
مشابهة محل المجاز بمحل الحقيقة اما في شكله وصورته كالانسان للمصور على الحائط لمشابهتهما في الشكل
والصورة او في صفة ظاهرة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير

خفية

خفية في الاسد لا في صفة البخر لخفائها فلا يصح اطلاق الاسد على الابخر وان كان مشابها له في البخر فانها في الاسد
خفية وثانيها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقي كاطلاق اسم العبد على العتيق باعتبار انه كان
عبدا وثالثها باعتبار اتصاف المحل بالمعنى بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار صيرورته خمرا
في المآل ورابعها المجاورة كاطلاق النهر او الميزاب على الماء لمجاورتهما كقولهم جرى النهر وجرى الميزاب
متنه اذا جهلا فالنقل من المعرفات الى قوله والمقدور لا متعلق له اذا جهل الحقيقة والمجاز
وتردد الذهن بينهما فالنقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة وذلك مجاز من المعرفات وقد عرفت
ان كلا من الحقيقة والمجاز ثلثة انواع لغوي وضعي ولغوي عرفي وشرعي فاللغويان الوضعي والعرفي
يعرفان بالنقل من اهل اللغة والشرعي من اهل الشرع فان قيل اذا لم يتعين الواضع او يحتمل ان الواضع هو
الله تعالى فكيف يتصور النقل احيب بان هذا لا يرد في اللغوي العرفي وفي الشرعي فان الاختلاف في تعيين
الواضع انما هو بالنسبة الى اللغوي الوضعي لا اللغوي العرفي ولا الشرعي ونقل اهل اللغة في اللغوي يتصور
من تعيين الواضع فانه كما يتصور نقلهم اصل المعنى من غير تمييز بين الحقيقي والمجازي بسبب معرفتهم موارد الاستعمال
فكذلك يتصور نقلهم جهتي الحقيقة والمجاز بسبب معرفتهم موارد الاستعمال من جهتي الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد
نقل من اهل اللغة وان لم يوجد نقل من اهل اللغة يعرف المجاز بوجوه احدها صحة النفي فانها دليل المجاز
بمعنى ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يصح نفيه عما اطلق عليه كان حقيقة ولهذا يصح
ان يقال لمن اطلق عليه الحمار من الناس لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان وقيل صحة
النفي لا يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لانه يستلزم صحة النفي سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز
لم يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفي فيلزم سبق كل منهما على الآخر فيدور وقال المصنف والاصح
ان صحة النفي حكم المجاز لا معرف المجاز فانه اذا علم المجاز بطريق آخر يعلم انه يصح نفيه فلا يصح ان يجعل معرفا للمجاز
والا لزم الدور فمقصود المصنف بيان ان صحة النفي ليست معرف المجاز لا دفع الدور فان الدور لازم
على تقدير كون صحة النفي معرفا للمجاز وثانيها ان يتبادر غير المدلول الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه من غير
قرينة ومن غير علم بكون اللفظ مجازا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر غير الرجل الشجاع الى
الفهم وهو الحيوان المفترس عند عدم القرينة وعدم العلم بكونه مجازا عكس الحقيقة فان المدلول اذا بادر
الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره يكون اللفظ حقيقة كاطلاق الاسد على الحيوان
المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الفهم دون غيره واورد بان هذا غير مطرد فان مدلول المجاز
المنقول سابق الى الفهم من اللفظ عند عدم القرينة واورد ايضا المشترك تقريره ان هذا ينقض اللفظ

المشترك فانه حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه من غير قرينة واجيب عن المنقول
بان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان عدم العلم
بكونه مجازا معتبر فيما ذكر فلم يحصل التعريف في المنقول فلا يلزم عدم الاطراد وان لم يعلم كونه مجازا فالظاهر
انه حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج الفرد تحت الغالب اولى وعن المشترك بان من
عمم المشترك في جميع موارده لم يشكل ضرورة اندفاع الاشكال ح فانه عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يتبادر
الى الفهم جميع معانيه ومن لم يعمم وجعل المشترك حقيقة في الواحد على البدل لا عينا فيكون المتبادر الى الفهم
عند اطلاقه من غير قرينة واحدا على البدل لا عينا وواحد على البدل لا عينا يكون اللفظ حقيقة فيه
فالمتبادر الى الفهم يكون اللفظ حقيقة فيه والذي لم يتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ هو الواحد المعين
واللفظ غير حقيقة فيه بل مجاز فلا ينتقض قال المصنف ويرد على الاول كون المنقول حقيقة وهو
ملتزم ولا يجوز ويرد على الثاني كون المشترك متواطيا ولا يصح التزامه فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من
المتواطي وهو ليس بمستقيم فان الفرق ثابت بين المشترك والمتواطي واما لزومه هذا فان جعل المشترك حقيقة
في واحد على البدل لا عينا وهو ليس بصحيح فان المشترك حقيقة في هذا المعين وكذا حقيقة في المعين الآخر فانما
وضع له اللفظ اولا يكون اللفظ حقيقة بالنسبة اليه ولا شك ان هذا المعين وضع له اللفظ اولا وكذا
المعين الآخر واما الواحد على البدل لا بعينه فلما لم يوضع اللفظ له اولا لا يكون اللفظ حقيقة فيه ويرد
النقض واعلم ان النقض بالمشترك انما يرد على من يجعل تبادر الفهم الى المدلول عند اطلاق اللفظ عليه
من غير قرينة دليل الحقيقة واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة وقال المدعى ان عدم التبادر الى الفهم عند
اطلاق اللفظ من غير قرينة وتبادر غيره يكون دليل المجاز فلا يرد عليه النقض والمصنف لم يتعرض الا الدليل
المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاولى به ان يدفع النقض بهذا الوجه والاولى ان يقال عكس الحقيقة معناه
ان المدلول اذا لم يتبادر الى الفهم غيره عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يكون اللفظ حقيقة فيه سواء تبادر
هو كما في غير المشترك اولم يتبادر هو كما في المشترك وح لا يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الى الحقيقة
على هذا الوجه وثالثها عدم اطراد اللفظ في مدلول من غير مانع لغوي او شرعي من الاطراد كاطلاق النخلة
على الانسان الطويل فانه غير مطرد في كل طويل وانما قيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي احترازا عن مثل
السخي والفاضل فان السخي للكريم والفاضل للعالم بالحقيقة ولا يطلقان على الله تعالى مع اتصافه بالكرم
والعلم وعن القارورة فانها للزجاجة المخصوصة لكونها مقرا للمائعات فيكون حقيقة فيما هو مقر للمائعات
وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسميان قارورة لان المانع من الاطراد متحقق فيها اما في السخي

والفاضل

والفاضل فمن جهة الشرع واما في القارورة فمن جهة اللغة فلو لم يقيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي لانتقض
بها فقيده لئلا ينتقض فان عدم الاطراد في الصور الثلاث لاجل المانع الشرعي في الاولين واللغوي في
الاخير وزيف هذا بالدور لان نفس عدم الاطراد يستلزم مانعا ليس العقل قطعا ولا الشرع والعرف
والوضع اي بالفرض اذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فتعين ان يكون سبق العلم بكون اللفظ مجازا
فيلزم الدور وقيل على تقدير تسليم صحة هذا الدليل بالقياس الى المجاز لا يدل الاطراد على الحقيقة لجواز
اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها اجيب بانا لم ندع ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل
بل المدعى عدم الاطراد دليل المجاز ورابعها مخالفة الجمع يعني ان الاسم اذا اتفق له جمع باعتبار المدلول
الحقيقي وله جمع باعتبار مدلول آخر جمعا مخالفا لجمع الحقيقة يدل على انه مجاز فيه كالامر فان جمعه باعتبار
مدلوله الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وجمعه باعتبار مدلوله الذي هو الفعل
على الامور فيدل على ان الامر في الفعل مجاز وموافقة الجمع لا يدل على الحقيقة فانه عدم اختلاف الجمع
باعتبار المدلول الحقيقي والمجازي ولم ينتف المجاز فانه يقال اسد للشجعان كما يقال للضراغم وخامسها
الالزام بتقييده اي اذا التزم تقييد الاسم على مدلول وقد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا هذا الاسم
في مدلوله الحقيقي اطلقوه فيدل على انه مجاز في موضع التقييد مثل جناح الذل ونار الحرب وانما قال
بالالزام بتقييده ولم يقل بتقييده لان المشترك قد يقيد في بعض الصور لكنه لم يلتزم تقييده وسادسها توقفه
على مقابله يعني اذا توقف فهم احد مدلولي اللفظ على المدلول الآخر ولم يتوقف فهم المدلول الآخر عليه
كان اللفظ حقيقة في المدلول الذي لم يتوقف مجازا في المدلول الذي توقف مثل ومكروا ومكر الله فان
فهم المعنى المقصود من الحق من لفظ المكر متوقف على المعنى المقصود من الخلق فيكون المكر بالنسبة الى
الخلق حقيقة وبالنسبة الى الحق مجازا وسابعها عدم الاشتقاق من غير منع يعني اذا كان الاسم موضوعا
لصفة ولا يصح ان يشتق لموضوع الصفة منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق دل على انه مجاز
وذلك كاطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به الفعل منه اسم الآمر بخلاف القارورة فانها لا يطلق
على الكوز بطريق الاشتقاق من قرار المائع فيه مع كون اسم القرار حقيقة لما سبق في الزجاجة المخصوصة
لورود المنع من اهل اللغة فيه وثامنها الاضافة الى غير قابل يعني اذا كان الاسم مضافا الى شيء حقيقة
وهو متعذر الاضافة اليه بان يكون غير قابل للتركيب مع ما هو مقارن له فيتعين ان يكون مجازا في شيء
آخر مثل قوله تعالى واسأل القرية فان القرية مضافا الى الموضع حقيقة وهي متعذر الاضافة اليه
لانه غير قابل للتركيب مع قوله واسأل فان الموضع غير قابل للسوال فتعين ان يكون مجازا فيما هو قابل للسوال

نعم لا بد ان يكون مجازا فيها هو قابل للسوال و هو اهلها و باسعها اذا اطلق اسم بطريق الحقيقة على معنى له متعلق
فاذا اطلق على معنى لا متعلق له يكون مجازا كاطلاق القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد فان لها متعلقا هو
المقدور واطلاقها على المخلوق اي المقدور في قولهم انظر الى قدرة الله تعالى لا متعلق له فان المقدور ليس له
متعلق هو المقدور ويكون مجازا **قوله** به وسر كان في ان الالفاظ عند وضعها لا تتصف بهما والا لزم
عدم وضعها الى معناها الخلو عن احدهما يشترك الحقيقة والمجاز في ان الالفاظ الموضوعة اولا في ابتداء وضعها في
اللغة لا يوصف بهما والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الفرض وانما تصير الالفاظ حقيقة
او مجازا باستعمالها بعد ذلك ويشترك الحقيقة والمجاز ايضا بان كل ما كان من كلام العرب ما عدا الوضع
الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز بل لا بد من احدهما فيه **قوله** مسئلة قيل وهو اختيار بعض اصحابنا
المجاز يستلزم الحقيقة الى قوله وعسى للفعل الدال على الحدث والزمان اختلفوا في ان المجاز هل يكون مستلزما
للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له اولا
فقيل المجاز يستلزم الحقيقة وهو اختيار بعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله واحتجوا عليه بانه لو لم يكن المجاز مستلزما
للحقيقة لخلا وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة فان وضع اللفظ للمعنى لاستعماله
فيه فاذا لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة يجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا فيخلو الوضع الاول عن الفائدة واما
بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا وضعف هذا الاحتجاج بان قيل لا نم انه اذا لم يستعمل فيما وضع
له اولا خلا الوضع عن الفائدة فان فائدة الوضع استعماله لغير ما وضع له اولا للتجوز وايضا من فوائده ان يستعمل
فيما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي وذهب المحققون الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة واستدل
عليه بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة واللازم
باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات في المعاني المستعملة فيها والغرض ان المجاز يستلزم الحقيقة
واما بطلان اللازم فانها لم تستعمل في غير هذه المعاني وكونها حقيقة مشروط باستعمالها فيما وضعت له اولا ورد
هذا الاستدلال بانه مشترك الالزام كما يمكن الزام القائلين بالاستلزام يمكن الزام النافين للاستلزام فان
نفس الوضع لازم للمجاز فيقال لو لزم الوضع الاول للمجاز لوجب ان يكون هذه الامثلة موضوعة لمعان اخر
ثم استعملت في غيرها وليست كذلك وقيل الحق ان المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب لانه لو كان في التركيب
مجاز لكان للاسناد جهتان احدهما جهة الحقيقة اي ما وضع الاسناد بازائه اولا والاخرى جهة المجاز
واللازم باطل اما الملازمة فلان المجاز يستلزم الوضع الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك كالاسد فان له
جهتين احدهما جهة الحقيقة وهي الحيوان المفترس والاخرى جهة المجاز وهي الرجل الشجاع واما بطلان اللازم

فلاتحاد

مع عدم استعماله في ما وضع له اولا

فلاتحاد جهة الاسناد فلان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل لم يتحقق لاسنادهما جهتان احداهما
جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحينئذ لا يخلو من ان يكون المراد من قول الثاني لو كان المجاز مستلزما للحقيقة
لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد لمفرداتها من حقيقة او للتركيب فان كان الاول
فمسلم ولكن لا يلزم بطلان اللازم لان لمفرداتها حقيقة اذ القيام وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة عن الحيوان
واللمة وضعت للشعر المجاور لشحمة الاذن والشيب لبياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون حقيقة
وان كان الثاني فلا نم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز واقعا في الاسناد وهو ممنوع وهذا مخالف لقول عبد القاهر
فانه اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكورة وفيها نحو احياني اكتحالي بطلعتك ولمن نقص
لعبد القاهر منع اتحاد جهة الاسناد في نحو الامثلة المذكورة وادعاء ظهور المجاز في التركيب فان في قولنا طلعت
الشمس ومات زيد مجازا لانه لا يخلو اما ان يكون في مفرديه او في التركيب والاول باطل لاستعمال مفرديه فيما وضعا
اولا فتعين الثاني والاولى ان يحتج الثاني بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن وعسى حقيقة واللازم
باطل اما الملازمة فلانهما مجازان اما الرحمن فلانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب والانعطاف والرحمن
لا يطلق الا على الله تعالى ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله بطريق المجاز واما عسى فانه فعل باتفاق النحاة
والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة الثلاثة حقيقة فاذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان يكون مجازا
والتقدير ان المجاز يستلزم للحقيقة واما بطلان الثاني فلانهما لم يستعملا قط لما وضعا اولا والاستعمال في الموضوع
له اولا شرط الحقيقة **قوله** تنبيه المجاز في التركيب عقلي الى قوله في الاسناد العقلي لما كان ما ذكر المصنف ماخوذا
من علم البيان احتجنا ان نذكر اقسامه والفرق بين المجاز في المفرد والمجاز في التركيب فنقول المجاز هو الكلمة
المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها
في ذلك النوع قوله بالتحقيق متعلق بقوله موضوعة ذكر ليدخل فيه الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى
دعوى استعمالها فيما هي فيه موضوعة فانها وان كانت مستعملة فيما هي موضوعة له بدعواه ولكن غير ما هي موضوعة له
بالتحقيق قوله استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترز به عما اذا اتفق كونها مستعملة فيما يكون موضوعة
له لا بالنسبة الى نوع حقيقتها كما اذا استعمل صاحب اللغة لفظ الغائط مجازا فيها يفصل عن الانسان من
منهضم متناول او كما اذا استعمل صاحب الحقيقة الشرعية الصلاة للدعاء او صاحب العرف الدابة للحمار
والمراد بنوع حقيقتها اللغوية ان كانت اياه او الشرعية او العرفية ايه كانت قوله مع قرينة مانعة عن ارادة معناها
في ذلك النوع احترز به عن الكناية فان الكناية يستعمل ويراد بها المكنى عنه فيقع مستعملا في غير ما هي موضوعة له
مع انها لا تسمى مجازا لتجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء البيان قسمان لغوي وهو ما تقدم ويسمى

مجازاني المفرد وعقلي وسياتي تعريفه وسمي مجازا في الجملة اللغوي قسمان قسم يرجع الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى
حكم الكلمة في الكلام والراجع الى معنى الكلمة قسمان خال عن الفائدة ومتضمن لها والمتضمن للفائدة قسمان خال عن المبالغة
في التشبيه ومتضمن لها وانه يسمى الاستعارة فهذه خمسة اقسام الاول مجاز لغوي راجع الى المعنى خال عن الفائدة
وهو ان تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق بقيد فتستعملها لتلك الحقيقة بدون القيد بمعونة القرينة نحو المشفر ذلك
فانه موضوع للشفة التي للبعير فتستعملها استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد
هو الشفة لا غير سمي مثل هذا مجازا لتعديه عن محله الاصلي معنويا لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصاصه بمحله الاصلي
حكم الوضع وغير مفيد لقيامه مقام احد المترادفين من نحو اسد وليث عند المصير الى المراد منه الثاني المجاز اللغوي
الراجع الى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه وهو ان تعدي الكلمة عن مفهومها الاصلي بمعونة القرينة الى غيره لملاحظة
بينهما كان يراد النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة لتعلق النعمة بها من حيث انها تصدر عن اليد وتسميته
مجازا ولغويا ومعنويا لما تقدم ومفيدا لتضمنه شبه شاهد لتحقق ما انت تريده وكونه خاليا عن المبالغة في التشبيه توضيحه
ما بعد الثالث مجاز لغوي معنوي مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه وسمي استعارة وهي ان تذكر احد طرفي
التشبيه وتريد به الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص
المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وسمي هذا النوع من المجاز استعارة للمناسبة
بينه وبين الاستعارة فانه اذا ادعينا في المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز المشبه
في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الدعوى فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد مكتسي
اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وهذا شان العارية فان المستعير يبرز معها في معرض
المستعار منه لا تفاوت الا في ان احدهما اذا فتش عنها مالك والاخر ليس كذلك واما عد هذا النوع لغويا
فعلى احد القولين وهو المنصور فان لهم فيه قولين لعدمها انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما هو له عند التحقيق
فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا نتجاوز حديث الشجاعة ولا ندعي للرجل الشجاع صورة الاسد وهيئته
وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه وما له من سائر ذلك من الصفات المحسوسة ولو فرض الشجاعة كونها اخص اوصاف الاسد
وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة ولو كانت اللغة وضعته
لتلك الشجاعة التي نعرفها لكان صفة لا اسما ولكان استعماله فيمن كان على غاية من البطش من جهة التحقيق لا من جهة
التشبيه فلم يكن استعارة حينئذ وثانيهما انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستدعي كون الكلمة
مستعملة في غير ما هي موضوعة ويمتنع مع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس الاسود فرد من افراد حقيقة
الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد عليه عن اعتراف بانه ادمي لقدح ذلك في الدعوى ومع الاصرار على دعوى انه
كامل مع

اسد

اسد منع ان يقال لم يستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له ومدار تردد الامام عبد القاهر هذا النوع بين اللغوي تارة وبين
العقلي اخرى على هذين الوجهين الرابع المجاز اللغوي الراجع الى حكم الكلمة وهو ان تكون الكلمة منقولة عن حكم لها
اصلي الى غيره كما في قوله تعالى واسئل القرية فالاصل واسئل اهل القرية فالحكم الاصلي للقرية في الكلام هو الجر والنصب
مجاز ومدار هذا النوع على ان تكتسب الكلمة حركة لاجل حذف كلمة لا بد من معناها او لاجل اثبات كلمة يستغنى عنها
استغناء كاملا في نحو ليس كمثله شيء قال صاحب المفتاح والراي في هذا النوع ان لا يعد مجازا بل شبيها بالمجاز لما بينهما
من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل الى غير اصل ولهذا لم اذكر الحد شاملا له الخامس المجاز العقلي هو
الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب من التاويل افادة للخلاف لا بواسطة وضع كقولك انبت
الربيع البقل وشفى الطبيب المريض وكسى الخليفة الكعبة وهزم الامير الجند وبنى الوزير القصر وقال خلاف
ما عند المتكلم من الحكم فيه ولم يقل خلاف ما عند العقل لئلا يمتنع طرده اذا قال الدهري عن اعتقاد باطل
او جاهل غيره انبت الربيع البقل رائيا انبات البقل من الربيع فانه لا يسمى كلامه ذلك مجازا وان كان بخلاف العقل
في نفس الامر ولئلا يختل عكسه مثل كسى الخليفة الكعبة فليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة فلا
يقدح ذلك في كونه من المجاز العقلي وقوله لضرب من التاويل احترازا به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كونه كلاما مفيدا
خلاف ما عند المتكلم وقوله افادة للخلاف لا بواسطة وضع احترازا به عن المجاز اللغوي في صورة وهي اذا ادعى ان انبت
موضوع في استعماله في القادر المختار او وضع انبت للقادر المختار فان المجاز حينئذ يسمى لغويا وضعيا لا عقليا وقوله
وضعي يشمل دون الوضع مثل وضع اللغة ان ادعى ووضع غيرها كالوضع الشرعي والوضع العرفي ان ارتكب
ولاجل هذه الصعوبة لا ترى علماء هذا الفن يحملون على نحو انبت الربيع البقل بكونه مجازا عقليا الا بعد بيان
ان صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست تدل على معنى سوى صدورها عن شيء ما فاما ان كان ذلك
الشيء قادرا ام غير قادر فليس بداخل في مفهومها وضعا ويسوقون ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في
القادر فقط لم ينقل عن احد من رواة اللغة وترك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بان
لا بد لها من موثر قادر ان لم يجعل دليلا في ترك تقييدها بالقادر المختار في الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة
العقل فلا اقل من ان لا يجعل دليلا في التقييد لا سيما والعقل يجوز في احيا واشاب وانبت واماتها
عن القادر بواسطة موثر غير قادر ومنها ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعماله في القادر
ومن المعلوم ان التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون الا بتجدد الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون
قولنا فعل النار في كذا وفعل الماء في كذا وفعل الدواء في كذا مجازا معلوما لكل احد لكن ادعاء ذلك عن
الانصاف بمعزل ومنها ان نحو خلق واحيا واشاب وانبت لو كانت موضوعة لاستعمالها في القادر بناء

على حكم العقل بانها لا توجد الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز وقبول العرض ونافي الضد موضوعة
في استعمالها في غير القادر بناء على حكم العقل بان شغل الحيز وقبول العرض ومنافاة الضد ليست بالاختيار
ودعوى كونها موضوعة لذلك دعوى غير مسموعة من السلف وسمي هذا النوع مجازا لنقل الحكم فيه عن محله الاصلي
فالحكم في انبت الربيع البقل بكون الانبات فعلا للربيع محله الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل وسمي
عقليا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع ولهذا سمي حكميا لتعلقه بالحكم واعلم ان هذا المجاز لرجوعه الى الحكم
والحكم يستدعي محكوما له وبه واحتمال كل منهما الحقيقة الوضعية والمجاز الوضعي لا يزيد اربع صور كل منهما حقيقة
وضعية نحو انبت الربيع البقل كل منهما مجاز وضعي نحو نشر الكعبة البحر الفياض المحكوم له حقيقة وضعية والمحكوم
به مجاز وضعي نحو احيا الربيع الارض المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم له مجاز وضعي نحو انبت البقل شباب
الزمان اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح ما في الكتاب المجاز في التركيب عقلي لا لغوي لما ذكر نحو اخرجت
الارض اثقالها فان اسناد الاخراج الى الارض بنقل الحكم عقلي اي اسناد الاخراج الى غيره ما هو له
عند العقل قد ازيل الحكم العقلي فيه عن مكانه الاصلي فانه مكانه الاصلي اسناد اخراج اثقال الارض
الى الخالق فان قيل الاخراج موضوع لصدوره من القادر وقد استعمل لغير القادر فيكون لفظ اخرج مستعملا
في غير ما وضع بحسب اللغة فيكون مجازا لغويا اجيب بان صيغة اخرج في معنى نسبتها الى الفاعل لا تدل على معنى
سوى صدوره عن شيء ما ولا تدل على خصوص ذلك الشيء من انه قادر وليس بقادر فان كونه قادرا ليس
بداخل في مفهومه وضعا لانه لو كان داخلا في مفهومه وضعا لكان اخرج خبرا تاما ولكان قول القائل
اخرج اثقال الارض القادر تكريرا وغير نقضا فكان التعبير في الاسناد العقلي فكان مجازا عقليا
مسئلة الاسماء الشرعية جائز لعدم امتناع وضع الشارع الاول والمجاز موقوف عليها الاسماء الشرعية ممكنة
اذ لا امتناع في وضع الشارع اسما من اسماء اهل اللغة او من غير اسمائهم لمعنى يعرفونه او لا يعرفونه فان
دلالة الاسماء على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واجب للمسمى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية وجواز
ابدال اسم باسم كابدال اسم الحرارة بالبرودة في ابتداء الوضع كاسماء الاعلام والاسماء الموضوعة لادوات
ارباب الحرف والاسماء الشرعية واقعة خلافا للقاضي فانه نفى الاسماء الشرعية والخلاف ههنا مفروض
فيما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كلفظ الصلوة والصوم والزكوة هل خرج به عن وضعهم ام لا
فمنع القاضي ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسماء مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات التي هي في
المعاني الشرعية شروط ومنهم من منع ذلك على معنى ان ما استعمله الشارع مجازات لغوية لم تبلغ درجة
الحقائق قال القاضي ان الشارع لو وضع تلك الاسماء لمعانيها لزمه تعريف الامة بطريق التوقيف

نقل تلك الاسماء والا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسماء وهم لا يفهمونه فيلزم تكليف ما لا يطاق
والتعريف بطريق التوقيف في نقل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد فيها
والتواتر ليس بثابت واجاب من اجاز التكليف بما لا يطاق بالالتزام اذ التكليف بما لا يطاق فانه جائز على
اصول الاشاعرة وان كان ممتنعا عند المعتزلة واجاب من منع التكليف بما لا يطاق لو كلفهم فهمها قبل
تفهيمهم وليس كذلك ولئن سلم لا نسلم ان يكون التعريف بالتواتر لم لا يجوز ان يكون التعريف بالتكرير والقرائن
المتعاقبة مرة بعد اخرى كتعلم الوالدين ولديهما الصغير والدليل على ان الاسماء الشرعية واقعة ان القطع
حاصل بالاستقراء ان الصلوة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة والزكوة للمقدار المخرج من المال
والصيام للامساك خاص وهو الامساك الشرعي من اول اليوم الى الغروب مقرونا بالنية والحج لقصد البيت
على الوجه المشروع وهذه الاسماء حقائق شرعية ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الاسماء
عليها من غير قرينة وهذه الاسماء موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلوة في اللغة للدعاء والزكوة
للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وما قيل ان هذه الالفاظ غير موضوعة في
الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية ومعانيها اللغوية باقية والزيادات
الحاصلة في الشرع شروط زيدت على معانيها اللغوية لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لها
دالة عليها بل باعتبار انها شروط الاجزاء فان وقوع معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا
لا يكون مجزيا بدون هذه الزيادات مردود بان الصلوة للدعاء والاتباع بحسب اللغة وقد استعملت
في الشرع فيما خلو عنهما كصلوة الاخرس المنفرد وصلوة من لا قدرة له على القراءة اصلا في حال الانفراد
قوله وما قيل مبتدأ وقوله مردود خبره قوله وما قيل انها مجازات مناقضة للدليل الذي
ذكر على ان الاسماء الشرعية واقعة تقرير المناقضة ان يقال لا نم ان استعمال هذه الالفاظ
في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني اللغوية
وبين هذه المعاني فان الصلوة للدعاء لغة وهو جزء الركعات والزكوة في اللغة النماء وهو سبب للمعنى الشرعي
وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب باسم السبب بطريق المجاز قوله مردود خبره تقرير الرد من وجهين
احدهما انه ان اريد بكون هذه مجازات ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المراد
لا بالا بمعنى كون هذه الاسماء حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب
استعمالها فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة قد استعملوها في هذه المعاني بطريق المجاز
فالظاهر نفيه اي منعه لان اهل اللغة جاهلون بهذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون

فلا يلزم التكليف بالايطاق ... التكليف بالايطاق

هذه الاسماء فيها فان اهل اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تعقل المعنى على الاستعمال
وثانيهما ان استعمال هذه الاسماء من غير قرينة فلو كانت مجازات لم يسبق هذه المعاني الى الفهم بدون قرينة
فان المجاز يتوقف فهم معناه على القرينة قوله ومن اصحابنا من اعتقد انها مجازات الى قوله وما قدمناه اولى
اوضح اعتقد بعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ان الاسماء المستعملة بمعنى في الشرع مجازات هجرت
حقائقها اللغوية باستعمالها في معانيها الشرعية فان الصلوة اسم للدعاء قال عليه الصلوة والسلام واذا
كان صائما فليصل اي فليدع ثم سميت بها العبادة المعلومة مجازا لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم
الصلوة لذكري اضاف المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل
ركن وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى فقال دعاه وتحقيقه ان العبد المفتقر يذكر الله تعالى لطلب
حاجته منه والدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه فيكون كل ذكر دعاء والحج القصد في اللغة سميت به العبادة
المعلومة مجازا لانها مستلزمة للامساك مطلقا ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا ~~لانها مستلزمة~~ الامساك
والزكوة تدل على الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم اي ويطهرهم وقال تعالى قد افلح من زكيها اي
طهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء يقال زكا الزرع اذا نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من المال
الى الفقراء مجازا لان اخراجه سبب لنماء المال والبركة فيه والطهارة المودي عن الاثام وغلب استعمالها فيها
حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو نذر ان يصلي او يحج او يصوم لزمه العبادات المشروعة المعهودة ولا يخرج
عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وكذلك العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء
يحمل على ما تعورف اي يعني لما هو متعارف وان كان اللفظ دالا عليه بطريق المجاز ولا يحنث بما ليس بمتعارف
وان كان ما ليس بمتعارف يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما صار استعمال اللفظ في معناه المجازي واستغنا ضمنه
فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم الى الافهام والمطلوب به
ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله للشيء بطريق المجاز صار المجاز بسبب استعمالهم كالحقيقة
فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد
عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل
به وان لم يكن من النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولى اوضح اي
جعل هذه الامثلة التي ذكرت حقائق شرعية او عرفية اوضح من جعلها مجازات مهجورة الحقائق
قوله مسئلة الحق ان المجاز في اللغة الى قوله للفوائد المعلومة في علم البيان اختلف الاصوليون
في وقوع المجاز في اللغة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق والدليل عليه

انه

انه اطلق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقولهم ظهر الطريق ومتن الطريق وساق له الليل وقامت
الحرب على ساق واستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة واما بطريق المجاز اذ لا قائل بالفصل
والاول منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ حقيقة في معان اخر بالاتفاق فان لفظ الاسد حقيقة في السبع
والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق في الاعضاء المخصوصة بالحيوان والله في الشعر اذا جاوز حد الاذن
فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرنا من الصور لكان اللفظ مشتركا وهو خلاف الاصل والمجاز وان
كان خلاف الاصل فهو اولى من الاشتراك الثاني لو كانت هذه الاسماء حقيقة في المعاني المذكورة لكانت سابقة
الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت مجازات بالنسبة الى غيرها او لم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقة فيه ضرورة التساوي واللازم باطل ح
باطل فان عند عدم القرينة السابق الى الفهم من الاسد السبع ومن الحمار البهيمة وكذلك في باقي الصور قال
الاستاذ لو وقع في لغة العرب مجاز فان افاد معناه المجازي بقرينة لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي افاده فكان
مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى وان افاده بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا
بدون القرينة ولا يفتقر الى القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة من الصور الا ويمكن التعبير عنها باللفظ الحقيقي
الخاص بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة والعدول عن الحقيقة مع الحاجة اليها ولا ضرورة بعيد
عن الحكمة والبلاغة قلنا المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا والنزاع في ذلك
لفظي كيف وان الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول
عن الحقيقة الى المجاز للفوائد المعلومة في علم البيان مثل اختصاص المجاز بالخفة على اللسان او لمساعدته في وزن
الكلام نظما ونثرا والمطابقة والمجانسة وقصد التعظيم او التحقير الحقيقي او ثقله على اللسان الى غير ذلك من المقاصد
المعلومة في علم البيان قوله مسئلة وهو في القرآن ليس كمثله شيء الى قوله واوصافه تعالى توقيفية ولم يرد التجوز
ام لا — اختلفوا في ان المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن فنفاه الظاهرية واثبته الباقون وهو
حجة المجاز — المختار قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز بالزيادة لان قوله ليس كمثله موضوع لنفي مثل مثله فاطلق واريد به نفي مثله
فيكون مجازا بالزيادة فانه اريد بمجموع المضاف مع المضاف اليه المضاف اليه وقوله تعالى واسئل القرية فانه
مجاز بالنقصان لان القرية موضوعة للمكان المخصوص فاطلقت واريد بها اهل القرية فيكون مجازا بالنقصان
لانه اريد بالمضاف اليه مجموع المضاف مع المضاف اليه وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من باب
الاستعارة فان الارادة موضوعة لصفة ذي شعور وقد اريد به هاهنا ما يشابهه وهو الميل التام بالجدار
قوله وهو يجوز بالزيادة يعني الاول قوله والنقصان يعني الثاني والاستعارة يعني الثالث ومنعت الظاهرية
التجوز في الصور الثلاث اما الاول وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء فهو حقيقة في نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء

فان المثل هو العين ومنه قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اى بنفسه ويقال مثلك لا يقول هذا اى نفسك واما الثاني
وهو قوله تعالى واسئل القرية فان القرية مجتمع الناس لان القرية ماخوذة من الجمع ومنه يقال قريت الماء في الحوض اي جمعته
وقريت الناقة لبنها في ضرعها اى جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافة قاري لاجتماع الاضياف عنده وسمي القران
قرانا لذلك ايضا لاشتماله على مجموع السور والايات ثم وان كان القرية اسم للجدران فان الله تعالى قادر على انطاقها
فالزمان زمان خرق العوايد فانه زمان النبوة وزمان النبوة زمان خرق العادة فيمكن نطقها بالجواب نبي معجزة له واما
الثالث وهو قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فحقيقة ايضا لانه لا يبعد ان يخلق الله تعالى الارادة في الجدار
ثم قالوا سلمنا دلالة ما ذكرتم على التجوز لكنه معارض بما يدل على عدمه لان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه
عند قول القائل للبليد ليس بحمار وليس الشجاع باسد واذا صدق نفيه يلزم كذبه ولان المجاز ركيك وكل ما هو
ركيك يصان القران عنه ولان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة والله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو جاز ان
يقع المجاز في القران لوصف البارئ تعالى بالمتجوز نظرا الى الاشتقاق فانه اذا صدق المشتق منه صدق المشتق
واللازم باطل بالاجماع والجواب عنها اما قولهم قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي للتشبيه حقيقة فليس بمستقيم لانه لو
كان نفيا للتشبيه حقيقة لتناقض واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه حينئذ يكون التقدير ليس مثل
مثله شيء فيلزم التناقض ضرورة انه مثل مثله والمثل في قوله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به زايد ليس هو العين لانه
المشارك في الصفات حقيقة فلا يكون العين فان قيل قوله تعالى ليس كمثله شيء سلب كلي فلم يقتض ثبوت الموضوع
فيجوز ان نفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ اجيب بان السلب الكلي وان لم يقتض ثبوت الموضوع لم يقتض نفي الموضوع
فيمكن اثبات مثل المثل فيكون مناقضا لقولنا ليس مثل مثله شيء والنفي ههنا اى نفي مثل المثل لعدم المثل
للمبالغة مجاز ولايم تنفوه هذا ما ذكره المصنف والحق ان هذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء محمول على المعنى
الحقيقي ويلزم منه نفي المثل مطلقا بطريق برهاني وهو الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم فان مثل المثل
لازم للمثل فانه اذا تحقق المثل تحقق مثل المثل بنفي المثل فانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وقوله تعالى ليس كمثله شيء
سلب كلي والموضوع فيه شيء وهو نكرة في سياق النفي فيكون للعموم وقوله كمثله محمول معناه مثل مثله فان
الكاف بمعنى المثل فيكون التقدير ليس شيء من الاشياء مثل مثله ومثل المثل من قبيل الاوصاف فيكون
على تقدير ثبوته يستدعي ذاتا يوصف به والمحمول هو الوصف اذا عرفت فنقول يلزم من قوله تعالى ليس
كمثله شيء نفي مثله مطلقا اى نفي مثله في الاعيان وفي الاذهان وذلك لانه لو كان له مثل ذهنا او عينا
يكون هو مثل مثله لما عرفت ان مثل المثل لازم للمثل لكن ليس هو مثل مثله لقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه يقتضي
نفي مثل مثله عن كل شيء فيقتضي نفي مثل المثل عنه ايضا فظهر من هذا انه اذا حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقي

يلزم

يلزم نفي المثل على ابلغ الوجوه لا يقال لو حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقي لم يحصل المقصود وهو بيان تفرده في ذاته
ونفي المثل عنه لان نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل المثل لانا نقول نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لان مثل المثل
لازم للمثل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون
قلنا ممنوع وانما يلزم نفي هذا الوصف عنه فان نفي هذا الوصف اما بنفي الموصوف او بنفي المثل ونفي الموصوف ممتنع
لذاته فيكون بنفي المثل بل يحال ان يتصف بهذا الوصف فان اتصافه بهذا الوصف يستدعي ان يتصور له
مثل ولا يتصور له مثل فان المثل هو المشارك في الحقيقة ويمتنع مشاركة شيء له في الحقيقة فيمتنع ان يكون مثلا لمثله
وما قيل ان ثبوت مثل المثل لا يتوقف على ثبوت المثل بل على ثبوت مثله في الذهن وثبوت مثله في الذهن غير
محال كلام ساقط فان حقيقته تعالى لذاتها تمنع ان يقع فيها اثنينية او كثرة فانه الفرد الواحد الحقيقي الذي لا يشاركه
لشيء معه في الحقيقة فلا يتصور له مثل واما قولهم القرية في قوله تعالى واسئل القرية مجتمع الناس اى نفس المجتمعين فليس
بصحيح لان القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس المجتمعين ومن ذلك سمي جامع القران بالقاري وكذلك
سمي جامع الاضياف بالقاري واما قولهم يمكن انطاق القرية بجواب نبي معجزة له فليس بحق لانه انما يقع كلام الجماد
معجزا للنبي اذا تحدى النبي به وليس كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه وان امكن تمشية ما قالوه مع بعده فلا يمكن
دفع المجاز في القران عن قوله تعالى يجري من تحتها الانهار والانهار غير جارية وعن قوله تعالى واشتعل الراس شيبا
والراس غير مشتعل وعن قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل والذل لا جناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر معلومات
والاشهر ليست من الحج بل هي ظرف زمان لافعال الحج وقوله تعالى الله نور السموات وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله تعالى الله يستهزئ بهم وقوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله تعالى ومكروا ومكر الله
وقوله تعالى احاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى ذكره من المجازات والجواب عن المعارضة الاولى منع كون المجاز كذبا
فانه انما يكون لو ثبت ذلك حقيقة لا مجازا كيف والكذب مستقبح عند العقلاء والمجاز والاستعارة عندهم
من المستحسنات وعن الثانية بمنع كونه ركيكا بل ربما كان المجاز افصح وابلغ واقرب الى تحصيل مقاصد البلغاء وعن
الثالثة بمنع كون المجاز انما يصار اليه للعجز عن الحقيقة فان المجاز قد يكون مطلوبا مع القدرة على الحقيقة لقصد البلاغة
وعن الرابعة بمنع استلزام صدق المشتق منه صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم تكن اسماء الله توقيفية وليس كذلك
فان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد اذن شرعي في اطلاق المتجوز قوله العلاقة ضرورية الى قوله لمانع معنوي
لا خلاف في ان المجاز مشروط بالعلاقة المعتبرة لكن اختلفوا في اطلاق الاسم على المعنى المجازي هل يشترط في كل
صورة مع العلاقة النقل عن العرب او يكفي ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز فمنهم من شرط في ذلك مع العلاقة النقل

عن العرب ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الذين لا يشترطون النقل بان النقل في كل صورة لو كان شرطا لتوقف
اهل العربية في تجوزاتهم على النقل من العرب واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا في
الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان اللازم فانهم لا يتوقفون
على الشرط بل يطلقون في كثير من الصور التي ظهر فيها العلاقة مع عدم النقل حجة اخرى لهم تقريرها انه لو كان النقل
عن العرب شرطا في كل صورة لما افتقر المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة بين المسمى الحقيقي والمعنى المجازي
عند اطلاق اللفظ على المعنى المجازي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود من النظر في العلاقة
جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفي في جواز استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولا عنهم من غير ان يعلم
العلاقة كما في جميع المستعملات الحقيقية وهذه الحجة الثانية ضعيفة اما اولا فلانا نمنع بطلان اللازم فانا لا نم
افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي بل النقل عن العرب في كل صورة كاف
في جواز الاطلاق والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع فان الواضع عند وضعه اللفظ للمفهوم المجازي
افتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما ولئن سلم ان المستعمل مفتقر الى النظر في العلاقة ولكن لا نم صدق الملازمة قوله
لان المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نم ان المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال وذلك
لا نجوز ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي فلذلك ينظر فيها لا لاجل افتقارنا
في جواز الاستعمال الى النظر فيها حجة الشارطين للنقل في كل واحد من الصور انه لو لم يشترط النقل عن العرب
في جواز استعمال اللفظ في كل صورة بل كفت العلاقة لاطلقت النخلة على كل طويل غير الانسان للمشابهة لها
في الطول والشبكة للصيد والسحر على الثمر والاب على الابن وبالعكس بعبارة اخرى عن هذه الاشياء باسماء اسبابها
لما بينها وبين اسبابها من الملازمة في الغالب وهي من الجهات المصححة للتجوز واذا ظهرت العلاقة المعتبرة بين المفهوم
الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل عن العرب جاز اطلاق اسم المفهوم الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء
المانع واللازم باطل فانهم لا يستعملون هذه الالفاظ في هذه المعاني والجواب عنه بمنع الملازمة تقريره ان
يقال لا نم انه اذا لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال
قد يكون لوجود المانع لا لاشتراط النقل فانه يجوز خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ فيها | ان يكون
او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون تنصيصهم مانعا
من الجواز او لم يكتف الواضع في هذه الصور بهذه العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال | واعتبار العلاقة هيهنا
مسئلة اذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى وهو الحق هذه المسئلة في تعارض الاشتراك
والمجاز وهما من الاحوال المخلة بالفهم التام والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة

الى

الى الحقيقة لو لم يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك وغير حقيقة حتى يلزم
المجاز فاذا دار لفظ بين الاشتراك والمجاز على الوجه المذكور فالمجاز اولى يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار
مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار فوائد المجاز فبدأ المصنف بمفاسد الاشتراك وذكر اثنين منها الاول
ان الاشتراك يخل بالتفاهم بخلاف المجاز فانه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها
يحمل على المفهوم الحقيقي فلا يخل الفهم وجدت القرينة ام لا الثاني ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه
فان استعماله في كل من معنييه يحتاج الى قرينة مخصصة له لعدم ترجيح احد معنييه على الاخر كالعين فانه يحتاج
عند استعماله في الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعمالها في الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة
عند استعماله في المفهوم المجازي ولا يحتاج الى قرينة عند استعماله في المعنى الحقيقي كالاسد فانه يحتاج الى قرينة
عند استعماله في الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في المفترس ثم ذكر من الوجوه المتعلقة بفوائد المجاز خمسة الاول
ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك ولولا انه اولى بتحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك الثاني ان المجاز اللغوي
ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة وما هو
ابلغ اولى الثالث ان المجاز اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة نحو رأيت اسدا فان الاسد يقوم
مقام قولنا رجل شجاع الرابع ان المجاز اوفق للطباع في استعمال الفصحاء لانه قد يكون احسن في العبارة كالتعبير عن البليد بالحمار
بالحمار الخامس ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعاية الوزن والعجز والى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين او اكثر
وبين ضديهما او اضدادهما ثم اذا شرط هنا شرط هناك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره
لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المطابقة وهي الجمع بين المتضادين كقوله تعالى
فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والى الجناس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو جبة البرد جنة البرد والى الروي وهو حرف
القافية التي عليها القصيدة كاللام في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل لما ذكر الوجوه الدالة | شيء
على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك مطرد في مدلوليه
لكونه حقيقة في كل من مسمياته ومن علامات الحقيقة الاطراد وما يطرد لا يضطرب اطلاقه ضرورة جواز استعماله
في جميع نظائره ومنها الاشتقاق فان المشترك يصح منه الاشتقاق لانه حقيقة والاشتقاق من خواصها بخلاف المجاز
كالامر فانه حقيقة في القول المخصوص ويشتق منه الآمر والمأمور وغيرهما من المشتقات ومجاز في الفعل فلا يشتق
منه شيء فيكون المشترك متسعا في اللغة والاشتقاق امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب اولى ومنها ان المشترك
ومنها ان الاشتراك يستغني عن مخالفة الظاهر فاستعماله في كل من مدلوليه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف
الظاهر بخلاف المجاز فان استعماله في المعنى المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في غير ما وضع له

ان المشترك يستغني عن العلاقة بين مدلوليه لانه وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز فانه لا يصح الا باعتبار علاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي

ع ح

خلاف الظاهر ومنها استغناء المشترك عن ارتكاب غلط فانه يجب التوقف عند عدم القرينة فلا يحمل على احد مدلوليه فلا يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل لجواز ان يكون مراد المتكلم المفهوم المجازي لا الحقيقي وما ذكر من فوائد المجاز اي كونه ابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء وكونه يتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي فهو مشترك بين الاشتراك والمجاز فان البلاغة وما يتبعها كما يصح وقوعها في المجاز يصح وقوعها في الاشتراك لان الاشتراك يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فيسوق النفس الى تحصيله لحصوله في الذهن بعد التشوق اليه اوقع فان الحاصل بعد الاشتياق والطلب اعز من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك مما يتبع البلاغة والمشترك حقيقة فكان اولى قلنا كل ما ذكرتم من فوائد المشترك لا يعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب لان كثرة المجاز يدل على انه اوفق للطبع والذ وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا حق

مسئلة حكمهما في اثبات الاحكام بها سواء الى قوله يتعين عموم المجاز حكم الحقيقة والمجاز في اثبات الاحكام بها سواء حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما بلا خلاف كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وكذا حكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقوله اني اراني اعصر خمرا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين هذا عند اكثر العلماء ومنهم من منع العموم في المجاز واحتج في نفي العموم عن المجاز بان الحقيقة اصل لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافهام وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير ما وضعت له لان استعمالها في غير ما وضعت له مفض الى الاخلال بالفهم لكنهم جوزوا استعمالها في غير ما وضعت له لضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فلا تساوي بين الحقيقة والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع الطعام بالطعام قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو فان الطعام معرف باللام معين للعموم لكن قد عارضه الاستثناء في الكثير فان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاتفاق فبقي ما عداه فلا يكون داخلا في القليل مستثنيا منه داخلا في العموم فحرم بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين والحديث باشارته يقتضي كون الطعم علة لان الحكم مترتب على اسم مشتق كان المشتق منه علة لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد الاوصاف لا يكون الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم الذي علة الحرمة وحديث الصاع

الصاع وهو ما روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع الصاع بالصاعين طعاما كان او غير طعام فان حقيقة الصاع غير مرادة ههنا بلا خلاف لان بيع نفس الصاع بالصاعين صحيح جائز بلا خلاف وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم الصاع اسم جنس معرف باللام فيعم جميع ما يحله طعاما او غير طعام كما لو كان على حقيقته فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا وباشارته يدل على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او ولا مكيلا بمكيلين فيجوز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مقتضى الحديث الاول ومانع عموم المجاز يقول بانصرافه الى الطعام لان الصاع مجاز فلا يعم اذ لا عموم للمجاز وقد اريد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون غيره مرادا ويصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع بالطعام المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام متفاضلا ولا على كون الكيل علة وصار موافقا للاول مصروفا اليه والمثبتون لعموم المجاز قالوا المجاز ليس بضروري فان الفصيح من اهل اللغة المتمكن من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثيرا ما يعدل عنها اليه من غير حاجة ولا ضرورة والناس يستحسنون المجاز فوق ما يستحسنون الحقيقة والدليل على هذا ان القران الكريم في اعلى مراتب الفصاحة وارفع درج البلاغة ويوجد المجاز فيه كثيرا كما بين وليس العموم ذاتيا للحقيقة فان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة اذ لو كان عموم الحقيقة لكونها حقيقة لما انفك العموم عنها فلم يوجد حقيقة الا ان يكون عامة وليس كذلك بل العموم يلحق الحقيقة باسباب زائدة مثل تعريف الجنس باللام وغيره كما بين في موضعه فاذا وجد هذا السبب في المجاز يعني المصير اليه والصاع عينه غير مراد بل المراد ما حل فيه بطريق المجاز فيعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة

مسئلة امتنع جمع من المعتزلة الى قوله فيهما لفظان اختلف العلماء في اللفظة الواحدة من متكلم واحد في وقت واحد اذا كانت حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر كالنكاح المطلق على العقد والوطء او مشتركة بينهما كالقرء للطهر والحيض هل يصح ان يرادا بها كلا المعنيين معا ام لا واعلم ان الخلاف فيما اذا تلفظ باللفظ الذي هو حقيقة في احد المعنيين مجاز في الاخر او باللفظ المشترك مرة واحدة واراد معنييه واما اذا تلفظ مرة واراد به احد المعنيين وتلفظ مرة ثانية واراد المعنى الاخر فلا خلاف في صحة هذا والمراد باطلاق اللفظ على معنييه ان يجعل كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا لا ان يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا وثانيهما الاطلاق الذي يكون المجموع فيه مدلولا مطابقيا ومن الاطلاق الذي يكون كل واحد فيه مدلولا مطابقيا وهو ظاهر وايضا ليس المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا على البدل بل المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا في الحالة التي يكون الاخر ايضا مدلولا مطابقيا على معنى ان

يراد باللفظ دفعة واحدة هذا المعنى وهذا المعنى اذا عرفت هذا فنقول ذهب ائمة الحنفية وجماعة من
اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ارادتهما معا من
لفظ واحد سواء كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او مشتركا بينهما وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه والقاضي
ابو بكر وجماعة من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال
صيغة افعل في الامر بالشيء والتهديد عليه فانه يمتنع الجمع بينهما واما صحة الجمع بين المعنيين فبيان ان اللفظ الذي
له معنيان لا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين اولا فان كان
الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب كقول القائل الاسد متحير واريد به المفترس والشجاع وكقوله العين
متحيرة واريد به العين الجارية والذهب وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا للتوزيع
بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوبا الى احدهما والبعض الاخر منسوبا الى الاخر اولا يكون فان
كان الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب مثل قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المنسوب
اليه وهو الضمير العائد الى الله تعالى والملائكة قابل للتوزيع بان يجعل البعض منسوبا الى احد المعنيين والبعض الاخر اليه بالنسبة
منسوبا اليه بالنسبة الى المعنى الاخر كما يجعل لفظ الله منسوبا اليه الرحمة والمغفرة والملائكة منسوبا اليها الدعاء
والاستغفار فالله تعالى يرحم النبي ويغفر له والملائكة يدعون له ويستغفرون له وان كان الثاني فلا يصح اطلاقه
على معنييه مثل ان يقال العين في هذا الحيز ويراد بالعين الشمس والجارية فانه يمتنع الجمع بينهما فيما هو المنسوب اليه
لاستحالة حصول الشمس والجارية في هذا الحيز ونعني بالشمس القرص لا الضوء ومذهب الشافعي انه مهما تجرد اللفظ
عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله على المعنيين وليس كذلك عند من جوزه من مشايخ المعتزلة
وفصل ابو الحسين البصري والغزالي فقالا لا يصح ان يراد باللفظ الواحد معنياه بوضع واحد بل لا انه يصح اطلاقه
لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا النحو من الخلاف اختلفوا في الجمع كالاسود والاقراء سواء كان اثباتا كما لو قيل للمرأة
اعتدي بالاقراء او نفيا كما لو قيل لا تعتدي بالاقراء وذلك لان جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان
الاسم متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه والحجاج في الجمع متفرع
على الحجاج في المفرد وربما قال بالتعميم في طرف النفي كان مفردا او جمعا بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات
ولهذا قال ابو الحسين البصري وفيه بعض الاشباه اذ يجوز ان يقال نفي الاعتداد بالحيض والطهر
معا والحق ان النفي انما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي هذا تحرير المذهب
واحتج المصنف على الاول من المذاهب اما على الحقيقة والمجاز فبان مستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي
مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة

امتناع اجتماع النقيضين واما على المشترك فان المشترك لا يخلو اما ان يكون موضوعا لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل
من غير ان يكون موضوعا للمجموع فاستعمال اللفظ للمجموع استعمال لغير ما وضع له اللفظ ضرورة التغاير بين المجموع من
امرين مختلفين وبين افراده سواء كان كل واحد واحدا منهما على سبيل البدل او احدهما على التعيين واستعمال اللفظ
في غير ما وضع له ممتنع واما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعمله في المجموع وحده لم يكن اللفظ مفيدا الا احد
مفهوماته لانه حينئذ لا يكون اللفظ مستعملا الا لاحد مفهوماته فلم يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن لجميع مفهوماته وان
استعمله في المجموع وفي الافراد على الجمع فهو محال لان افادته للمجموع مستلزم عدم الاكتفاء بدون المجموع فان افادته المجموع
معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا به وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به لان افادته للمفرد معناه ان الاكتفاء يحصل
به وهو متناقض ثم قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك انما هو لازم لمن يقول ان المشترك موضوع لاحد المعنيين
على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر فانهما يعمان المشترك في الجميع على طريق الحقيقة
ولهذا اذا تجرد المشترك عن القرينة وجب حمله على الكل عندهما وعلى هذا بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على ان
ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على
مشايخ المعتزلة المعتقدين كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة قلنا جاز
استعماله في احد مفهوميه بقرينة عند الشافعي والقاضي ابي بكر سواء كان حقيقة او مجازا وعند ذلك اذا استعمل
في المجموع وحده فان كان اللفظ حقيقة في الافراد لم يعم الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون مستعملا في المجموع الذي
هو مفهومه الحقيقي ولم يكن مستعملا في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملا في الحقيقة والمجاز وهو خلاف
مذهب الشافعي والقاضي واذا استعمل في الافراد ايضا فاريد به الافراد والمجموع يلزم المحال لان افادته للمجموع يستلزم
عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به وهو جمع بين النقيضين اجاب صاحب الاحكام
بان استعماله في الافراد متى يكون مستلزما للاكتفاء بها اذا كانت داخلة في المجموع او اذا لم يكن داخلة في
المجموع الاول ممنوع فانه اذا كان داخلة في المجموع فلا بد منها وهذا لا يستلزم الاكتفاء به والثاني مسلم
ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين اما على تقدير العمل باللفظ في احاد الافراد مع الاقتصار فلا
الجمع غير مشروط في الاكتفاء واما عند كون الافراد داخلة في مسمى الجملة فلانها لا بد منها لا بمعنى انه يكتفى
بها فان قيل اذا كانت الافراد داخلة في مسمى الجملة فليس للفظ عليها دلالة لا بجهة الحقيقة ولا بجهة المجاز
بل بطريق الملازمة الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل قلنا لا نم خروجها عن الدلالة اللفظية
وذلك لانه لا خفاء بدخول الافراد في الجملة فيكون مفهومه من اللفظ الدال على الجملة فله عليها دلالة لفظية ولا
ان يكون بجهة الحقيقة او التجوز هذا ما قاله صاحب الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من كون دلالتها لفظية

ان يكون جهة الحقيقة او التجوز فان دلالة التضمن لفظية وليست جهة الحقيقة او التجوز ضرورة كون اللفظ
غير مستعمل في مدلوله التضمني وكل من الحقيقة والمجاز مشروط بالاستعمال ولقائل ان يقول ليس من شرط استعمال
اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى اخر فان استعمال اللفظ على المعنى جار على وفق الوضع فكما انه ليس من شرطه
ومنع اللفظ لمعنى عدم وصفه لمعنى اخر فكذلك استعماله لمعنى لا يشترط فيه عدم استعماله لمعنى اخر سواء كان المعنى
الاخر موضوعا له اللفظ ايضا او غير موضوع له اعني المفهوم المجازي وايضا ليس من شرط استعمال اللفظ في مفهومه
المجازي عدم استعماله في مفهومه الحقيقي ولا عدم استعماله في مدلول اخر مجازي والمشترك اذا اطلق واريد
به احد المدلولات لا بعينه لا يكون حقيقة لان اللفظ لم يوضع لاحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازا ان اريد
بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا والعلاقة اللزوم فان احد المدلولات لا بعينه بالمعنى المذكور لازم
لكل واحد من المدلولات بعينه الذي هو المدلول الحقيقي واطلاق اللفظ على لازم ما وضع له اللفظ اطلاق
بالمجاز هذا اذا اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا واما اذا اريد بقوله لا بعينه ان يكون عدم التعيين
شرطا فلا يصح اطلاق اللفظ عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقة فلان اللفظ لم يوضع
له واما بطريق المجاز فلانه لم يكن بين مدلوله الحقيقي الذي هو كل واحد منها بعينه وبين احد مدلولاته لا بعينه
بالمعنى المذكور علاقة معتبرة بحسب النوع حتى يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز والمشترك اذا اطلق واريد به
احد مدلولاته بعينه دون غيره يكون اطلاقا بطريق الحقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له ويحتاج الى
قرينة لا باعتبار ارادة المدلول الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الحقيقي فان المدلول الاخر ايضا
مدلول حقيقي والفرض انه غير مراد واذا اطلق واريد به جميع مدلولاته على معنى انه اريد هذا استقلالا
يكون اطلاقه بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له لا على معنى انه اريد مجموع معانيه فانه بطريق
المجاز لان الواضع لم يضع اللفظ بازاء المجموع فيكون بطريق المجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال
اللفظ في كل واحد من المدلولات غير محتاج الى قرينة ضرورة انتفاء الموجب لذكر القرينة وهو عدم
ارادة الحقيقة واستعمال اللفظ في المجموع يحتاج الى علاقة ثم الى قرينة واللفظ اذا اريد به مفهومه الحقيقي
ومفهومه المجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا والمدلول المجازي مدلولا اخر مطابقيا
مجازيا لا بان يجعل المجموع من المدلول المطابقي والمدلول المجازي مدلولا واحدا مطابقيا لكون النسبة حقيقة
الى المدلول الحقيقي لا نم يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له اولا اذا عرف هذا فنقول
قوله في بيان انه لا يصح ارادتهما اي ارادة المفهوم الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد ان مستعملا فيهما
مريدا ما وضع له مسلم قوله وما لم يوضع ايضا مسلم قوله وهو محال ممنوع قوله في بيان احالة ان مستعمل فيهما

مريد

٢٥

مريدا ما وضع له اللفظ او لا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع له اللفظ او لا لاستعماله في غيره قلنا نسلم انه مريد
ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه لكنه لا نسلم انه غير مريد ما وضع له اللفظ اولا قوله لاستعمال اللفظ في غير
قلنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا لا يستلزم عدم كون ما وضع له اللفظ اولا مرادا بل عدم استعمال اللفظ اللفظ
فيما وضع له اولا ويستلزم عدم كونه مرادا اما استعماله في غيره فلا يستلزمه فانه يجوز ان يكون مستعملا فيما وضع
له اولا فيكون مستعملا في غير ما وضع له اللفظ اولا ويكون ذلك الغير مرادا اولا امتناع في كون كل منهما
مرادا من اللفظ باعتبارين فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ واحد يكون حقيقة ومجازا في حالة
واحدة قلنا لا امتناع في ذلك باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار
استعماله في مفهومه المجازي قوله في بيان ان المشترك لا يصح ارادة مفهوميه منه المشترك ان كان لاحد
امرين مختلفين على البدل فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده الى قوله وهو ناقض مبني
على ان المشترك موضوع لاحدهما على سبيل البدل فقط او موضوع لاحدهما على سبيل البدل والمجموع
ايضا والمجوزون لاستعمال المشترك في مفهوميه لا يقولون هذا بل يقولون ان المشترك موضوع
لكل واحد من المفهومين على سبيل الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين مدلوله مطابقيا حقيقيا
ولا يكون موضوعا لاحدهما على سبيل البدل ولا للمجموع من حيث هو مجموع قوله في جوابه فان قيل قلنا
جاز استعماله في احدهما بقرينة الى قوله الاكتفاء وعدمه قلنا جاز استعماله في احدهما بعينه بقرينة
ان كان استعماله فيه بدون الاخر وبدون قرينة ان كان استعماله فيه مع استعماله في الاخر وعلى التقديرين
يكون الاستعمال فيه بطريق الحقيقة لانه استعماله فيما وضع له اللفظ اولا والقرينة انما يكون في الصورة
الاولى لعدم استعماله في مفهومه الحقيقي لا لاستعماله في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجموع
لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما الحقيقة فظاهر لان المشترك لم يوضع للمجموع بل موضوع لكل واحد
بعينه واما المجاز فلانه لم يتحقق علاقة معتبرة بين المفهوم الحقيقي وبين المجموع فان قيل العلاقة الكلية
والجزئية فان المفهوم الحقيقي الذي هو كل واحد من مفهوميه بعينه جزء للمجموع قلنا هذا ليس من
الكلية والجزئية اللتين يصلحان لكونهما علاقة فان الكل والجزء الذين يصلحان لكونهما علاقة اللذان يكون
بينهما تلازم حقيقي وههنا كل وجزء باعتبار من غير لزوم حقيقي بينهما فيكون المشترك مستعملا في
كل واحد من مفهوميه بعينه ولا يكون مستعملا في احدهما لا بعينه على سبيل البدل ولا في المجموع
من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الاكتفاء به وانما يلزم ذلك ان لو كان غير مستعمل في الاخر
واما اذا كان مستعملا في الاخر فلا والاحتجاج على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي ابو بكر من وجوه

خمسة ذكر المصنف منها اثنين الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الاحتجاج به
ان الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الضمير
لله والملائكة فلا يخ اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الاخر وهو ايضا باطل
والا لزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى واسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كلاهما
فلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين فيكون حقيقة في كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون
حقيقة في المجموع فانه لم يستعمل في المجموع فلا يكون حقيقة فيه واعترض على هذا بانا نختار انه لم يرد به واحد
منهما بل اريد به الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بين الرحمة والاستغفار فلم يلزم ان يكون اللفظ
المشترك مستعملا في مدلوليه بل يكون مستعملا بطريق التواطؤ وايضا يجوز ان يقدر خبر حتى كانه قال
ان الله يصلي والملائكة يصلون ويكون حذف الخبر للقرينة وهي دلالة ما بعده عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك
في مدلوليه دفعة واحدة بل يكون المراد بالخبر المحذوف اي يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي ان الله يرحم
والملائكة يستغفرون وهذان الاعتراضان ذكرهما المصنف وعورض بانه دليلكم وان دل على انه يجوز ان
يراد بقوله يصلون الرحمة والاستغفار لكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه ان اريد بالصلوة الرحمة والاستغفار
لزم اسناد المجموع الى الضمير الذي هو فاعله فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم اسنادهما
الى الملائكة وهو باطل والجواب عن الاعتراض الاول ان اطلاق الصلوة على الاعتناء باظهار الشرف مجاز
فان لفظ الصلوة لم يكن موضوعا له بحسب الشرع ولا بحسب العرف ولا بحسب اللغة والمجاز على خلاف الاصل
كما قال لو لم يحمل على الاعتناء بالشرف يلزم الاشتراك او المجاز واذا دار اللفظ بين التواطؤ والاشتراك
والمجاز فالتواطؤ اولى دفعا للمجاز والاشتراك المحذورين ولئن سلم انه لا يكون موضوعا للاعتناء باظهار الشرف
ويكون اطلاقه عليه بطريق المجاز فالحمل عليه اولى دفعا للاشتراك لانا نقول انما يكون التواطؤ اولى اذا كان
اللفظ دائرا بين الثلثة ولم يدل دليل بعينه على احدها بخصوصه اما اذا دل دليل على احدها بخصوصه
تعين ما دل الدليل عليه وههنا قد دل دليل على ان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار فانه عند
اطلاقها يتبادر الفهم الى الرحمة والاستغفار ولم يتبادر الى الاعتناء باظهار الشرف واما قوله ولئن سلمنا
انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف فحمله عليه بطريق المجاز اولى دفعا للاشتراك فهو مغالطة فان الحمل
على هذا لم يدفع الاشتراك لان الاشتراك ثابت لما بينا سواء حملنا على هذا او لم نحمل نعم لو حملنا على هذا
يلزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي دون حمله على مدلوله الحقيقي وحمل اللفظ المشترك على
مدلوله الحقيقي اولى من حمله على مدلوله المجازي وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف والجواب عن

المعارضة

المعارضة بانا لا نسلم انه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل منهما بل توزيع لان المسند اليه ضمير المتعدد وهو
قابل للتوزيع فيجعل الرحمة مسندا الى الله تعالى والاستغفار مسندا الى الملائكة فان قيل كيف يصح تعديته
بعلى اذا كان الاستغفار مسندا الى الملائكة فان الملائكة يستغفرون له لا عليه اجيب بانه لما كان
تعديته بالنسبة الى الرحمة بعلى وبالنسبة الى الاستغفار باللام والرحمة منسوب الى الله تعالى
غلب جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى الملائكة او نقول المراد به الرحمة بالنسبة الى
الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى الملائكة وكلاهما على سبيل الخير والعطف عدي بعلى الثاني قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس وجه الاحتجاج انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة
والخضوع فلا يخ اما ان لا يراد بالسجود معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرهما والاصل عدمه
ولانه خلاف الظاهر من غير دليل ولا يخاطبنا الله تعالى به او يكون وضع الجبهة وحده وهو باطل لانه لا يصح اسناده
الى هؤلاء المذكورين او الخضوع وحده وهو باطل والا لكان تخصيص كثير من الناس ضائعا لان الخضوع شامل للجميع
فانه هو الخضوع القهري وهو شامل لجميع المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع فيكون المشترك
مستعملا في مدلوليه وقد اورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق التواطؤ
وبان حرف العطف بمثابة تكرر العامل وكانه قال يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض ويسجد له
الشجر فلم يكن استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة وبانه لو كان مستعملا في المجموع لكان موضوعا
للجميع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة لو كان مستعملا في الجميع ولم يكن موضوعا له لكان استعمالا
للفظ في غير ما وضع له وهو غير جائز والجواب عن الاول انه لو كان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار
في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم ان يكون تخصيص كثير من الناس ضائعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في
الارض يتناول الناس فذكر كثير من الناس يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع لا يكون مخصصا
بكثير من الناس بل يكون شاملا للجميع فيكون تخصيص كثير من الناس ضائعا وعن الثاني انا لا نسلم ان حرف العطف
بمثابة تكرر العامل ولئن سلم انه بمثابة تكرره فهو بمثابة بعينه والجواب عن الثالث انه مستعمل في الجميع بمعنى
انه مستعمل في هذا بان يكون مدلوله مطابقة حقيقة وفي ذلك ايضا كذلك لا ان يكون مستعملا في المجموع
من حيث ان المجموع مدلول واحد مطابقي واذا كان مستعملا في الجميع بالمعنى المذكور يكون مستعملا فيما وضع له
لان كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء وجه الاحتجاج انه
اريد بلفظ قروء الاطهار والحيض لانها الاعتداد بالطهر والحيض معا ضرورة انها يجب عليها العمل بما ادى

اليه اجيب بانه يكون اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه بانه لا يلزم من الحمل ما ادعي اليه احتمالها
ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع اجيب عنه بانه يلزم ان يكون جائز الاستعمال فيهما في الواقع
وهو المطلوب الرابع قال سيبويه الويل له دعاء وخبر فجعل الويل مفيدا لكل واحد من الامرين
معا وقد اورد عليه ان سيبويه اراد ان الويل له حقيقة في الخبر مجاز في الدعاء او اخبر عن كونه مشتركا
بين الخبر والدعاء لا انه استعمل فيهما معا فان استعماله فيهما محال لان الدعاء انما يحسن اذا كان الشي مجهول الثبوت
بعد وما عند الدعاء والخبر معلوم الثبوت او مظنونه وبينهما تناقض وبان قوله ويل له مركب والاشتراك عن هم
من خواص المفرد والجواب عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك فيهما ومستعمل فيهما ولا تناقض
بين الخبر والدعاء فان كلا منهما لا يقتضي القطع بالثبوت ويجوز ان يكون كل منهما مظنون الثبوت الخامس
ان المقتضي لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه محقق والمانع منتف فيجب العمل بالمقتضي السالم
عن المعارض اما بيان تحقق المقتضي فلان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين حقيقة
لان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين فلو استعمل في كل واحد منهما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له
فيكون حقيقة لانه لا معنى للحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له ويجوز ان يراد باللفظ الواحد معان
كثيرة بمعنى ان كل واحد واحد يدل على ذلك لفظ من قول القائل من دخل داري فله كذا فانه
يجوز ان يراد به كل واحد لا الكل ولذلك لو صرح به لم يستقبحه العقلاء ولا اهل اللغة واما انتفاء المانع
فلعدم الاحتياج الى القرينة لان القرينة في اللفظ المشترك انما يحتاج اليها لاخراج احد المدلولين
لا لافادة اللفظ المدلول الاخر ثبت الجواز عملا بالمقتضي السالم عن المعارض الذي هو المانع والصواب
ما ذهب اليه الشافعي وهو ان اللفظ المشترك اذا جرد عن القرائن المخصصة لاحد المدلولين يجب
ان يحمل عليهما ان صح الجمع بينهما ويكون حقيقة في كل منهما وذلك لان اللفظ اذا جرد عن القرائن
المخصصة وكان الجمع بينهما صحيحا فلا يخ اما ان لا يحمل على واحد منهما او يحمل على واحد منهما على التعيين او
لا على التعيين او يحمل على كل واحد منهما او يحمل على الجميع من حيث جميع لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما لانه
ح لا يخ اما ان يحمل على شي او لا فان لم يحمل على شي يلزم الاهمال وهو باطل وان حمل على شي ولا قرينة للحمل
على ذلك الشي يلزم حمله على غير الظاهر من غير قرينة وهو باطل وان حمل على واحد منهما بعينه
يلزم التخصيص بلا مخصص وان حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له والفرض تجرده عن
القرينة يلزم ايضا حمل اللفظ على غير الظاهر بدون قرينة وكذا ان حمل على المجموع من حيث هو
مجموع فتعين الحمل على كل واحد منهما ويكون حقيقة بالنسبة الى كل واحد منهما لانه يصدق عليه انه
لفظ

لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة الى المدلول الحقيقي والمجازي بان
يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا حقيقيا والمدلول المجازي مدلولا مطابقيا مجازيا لا بان
يجعل المجموع من المدلول الحقيقي والمجازي مدلولا مطابقيا مجازيا واذا كان مستعملا بالنسبة الى
المدلول المطابقي الحقيقي والى المدلول المطابقي المجازي يكون حقيقة بالنسبة المدلول الحقيقي
لانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له اولا ويكون مجازا بالنسبة الى المدلول المجازي
لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا ومما ذكر يعلم فساد مذهب القاضي
بين النفي والاثبات وكذا الفارق بين المفرد والجمع قوله قاعدة اذا تعذرت الحقيقة بطل المجاز
الى قوله ومع الاحتمال لا يجمع هذه القاعدة مبنية على انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في معنييه
الحقيقي والمجازي وح اذا تعذرت الحقيقة بطل المجاز كالموصي لمواليه وله موال اعتقهم وللموالي موال
اعتقوهم اختصت بالاولين اي مواليه دون مواليهم فيكون الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان
الاسم للموالي حقيقة لان الموصي باشر اعتاقهم والاسم لموالي مواليه مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب
لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع بينهما متعذر وكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان
لم يكن له احد من الاولين كان الثلث للاخرين لتعين المجاز حينئذ وان كان له مولى واحد فله نصف
الثلث فان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان الاثنين في الميراث بمنزلة الجماعة
كالبنتين والاختين والاخوين في حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند
افراده النصف والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل وجب بالحقيقة فلا يمكن العمل بالمجاز وكالموصي
لابناء زيد ولزيد اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اي لبنيه لصلبه دون حفدته اي
بني بنيه فان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبني البنين مجاز بدليل صحة النفي عنهم لما ذكر القاعدة
شرع فيما يرد عليها نقضا من المسائل والجواب عنها المسئلة الاولى اذا استامن الكافر على ابنائه
فقال امنونا على ابنائنا وله ابناء من الصلب وحفدة فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان
القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة في الابناء مجاز في الحفدة فلا يجمع بينهما
الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا على اي وجه كان حافيا او متنعلا
او راكبا ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان الدخول حافيا حقيقة وغيره مجاز هذا اذا لم يكن له نية فان
نوى حين حلف انه لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة
مستعمل غير مهجورة الثالثة اذا قال عبدي حر يوم يقدم زيد من غير نية فقدم زيد ليلا عتق وفيه

جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل فان نوى بياض النهار يصدق ديانة
وقضاء الرابعة اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية عمت النسبة الدار
المملوكة والمستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز الخامسة اذا قال لله علي صوم رجب ان لم ينو النذر
ولا اليمين او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق
ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر
كان نذرا في الاول يمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى
يلزمه القضاء والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان
بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة
على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام
للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية
والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط اعتبار
تعين المجاز مرادا في الوجه الثاني والجواب عن الاولى ان المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه وهو مبني
على التوسع ان الامان الذي يكون محقونه لقوله عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى الحق القتل
قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت حرمة الدم بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون
اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو المطلب وقال تعالى يا بني آدم ثم ان الحقيقة تعذرت على المجازية الارادة فبقي صورة الاسم
شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما ثبت بصورة مجردة للاشارة اذا دعى الكافر بها كرمينه بالاشارة ان انزل
ان كنت رجلا او انت لا تدري القتال حتى ينصر ما فعله فظنه الكافر امانا فالصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة وهذا
بخلاف الوصية لانها انما تستحق بالصيغة لا بالشبهة وعن الثانية ان وضع القدم مجاز عن الدخول اي عبارة عن الدخول وذكر
في الدخول لان الدخول موجب وضع القدم وهو سببه وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد
وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل فالدخول مطلق غير مقيد بالحفاء والنعل والركوب فيحنث في الكل باعتبار الدخول
الذي هو المقصود بالملفق لكونه راكبا او حافيا او متنعلا الثالثة ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في مطلق الوقت على الصحيح
وقيل حقيقة في الوقت ايضا وقد عرفت ان المجاز خير من الاشتراك وعلى التقديرين طرف فيترجح احد محتمليه بمظروفه واذا قرن
بفعل ممتد كالصوم يصح تقديره بمدة كالخروج والدخول والقدوم لانه لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة يحمل على مطلق الوقت اعتبارا
لما ثبت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا قرن اليوم بفعل ممتد اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها
مما يصح ان يقدر بزمان مثل البست هذا الثوب وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في بيت شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح ان يكون
يوما ثم

مقدرا له وكان الحمل عليه اولى والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت وعن الرابعة بان اضافة الدار
نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها وكان المراد من هذه الاضافة
نسبة السكنى لا اضافة الملك فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع
سكنى فلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك
حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم يحنث وان كانت ملكا لزيد وعن الخامسة بان ما ذكر في هذه المسئلة
من ثبوت حكم النذر واليمين ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغة دالة
على النذر بطريق الحقيقة ويكون دالا على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه
يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل
النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح فاذا اوجب المنذور
بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو موجب النذر
وتحريم المباح يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم
مارية واذا كان بالاختلاف محلهما فلا جمع بين الحقيقة والمجاز قوله فاعلم لما كانت العلاقة
الى قوله لا استعنا بالسبب عنه لابد ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز تعلق خاص يكون
ذلك التعلق الخاص باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق خاص في نفس الامر
كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا والعلماء
وان بلغوا الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء المصنف حصرها ههنا على الصورية والمعنوية وهو اضبط
مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات التي يجري في اسمائها المجاز له صورة
ومعنى لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى المعنى الخاص
المشهور اذ لو لم يكن مشهور المانع المجاز حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار الحيوانية لعدم اختصاصها به
ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص
الذي اشتهر الاسد به هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا بهذا الاعتبار مثال الاتصال الصوري كما في
تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك ومنه قيل لسقف البيت سماء ثم المطر نزل من السحاب
وكان بينهما اتصال صوري لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر وبين السحاب بوجه مثال الاتصال المعنوي كما في

بسبب السحاب اسبابا فان بينهما اتصالا معنى لا صورة واذا تحقق ان طريق المجاز في الالفاظ اللغوية الاتصال
صورة او معنى جاز المجاز في الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة فان العرب لما استعملت
المجاز في كلامهم ووضعت طريقه وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم من جملتهم او غيرهم
كصاحب الشرع في وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق لان الاتصال الذي
هو طريق المجاز متحقق في المشروع صورة ومعنى كما هو متحقق في المحسوس ولم يمنع احد من ائمة السلف
على استعمال المجاز فيجوز المجاز فيه ايضا لان جوازه موقوف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف
ثم المجاز الجاري في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال المعنوي
كتسمية الوكالة بالحوالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى اخرى ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف و المجاز
الجاري بين السبب والمسبب والعلة والحكم في المشروعات بالمجاورة التي بينها نظير المجاز في المحسوس
بالاتصال الصوري والاتصال سببا من قبيل الاتصال الصوري وكذا الاتصال علة اذ لا مناسبة
بين السبب والمسبب من حيث المعنى ولا بين العلة والحكم فان معنى السبب ما يفضي الى الشيء وليس
كذلك معنى المسبب ومعنى العلة الموجب والمثبت وليس كذلك معنى الحكم فلا يمكن اثبات المناسبة المعنوية
بين السبب والمسبب ولا بين العلة والحكم ولكن السبب والمسبب متجاوران وكذا العلة والحكم فكان هذا الاتصال
من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل الحنفية والشافعي
ايضا يجيز المجاز في الالفاظ الشرعية فاوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس اي اوقع العتاق بالطلاق
وقد اعتقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بالهبة مجازا لا هبة حقيقة لانتفاء خواص الهبة حقيقة فان
الهبة تمليك المال بغير عوض فلا يتصور حقيقة في غير المال وانتفى خواص الهبة من توقف الملك على القبض
وحق الرجوع للواهب بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان يرجع قبل تسليم النفس
ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان مقصودا بلفظ الهبة وجوب
القسم وكذا الطلاق كان مشروعا حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة واجبة في طلاقه
فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور خلافا للبعض فانه قال ان النكاح في حق النبي صلى الله
عليه وسلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام ولا
يزيد على التسع فان الاحكام التي ذكرناها تنافي التسري والهبة حقيقة واصح اقوال الشافعي ان
لفظ الهبة مجاز في النكاح والشافعي وان ابى انعقاد النكاح بغير لفظي النكاح والتزويج في غير النبي صلى الله
عليه وسلم فليس هذا المنع للمجاز في الالفاظ الشرعية بل لاعتقاد قصور لفظ التمليك عن النكاح والتزويج

فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم المنبئ عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعاش وكذا لفظ التزويج ينبئ
عن هذه المقاصد فانه ينبئ عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي
الباب وليس في لفظ النكاح والتزويج ما يدل على التمليك ولهذا لم يثبت ملك العين بالنكاح والتزويج
والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يصح الاستعارة عن اللفظ الموضوع
له وهو النكاح او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في افادة المقاصد المطلوبة
بالنكاح كما لا يصح الاستعارة الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه
الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من الفاظ التمليك والبيع لانه ليس في النكاح
الا استحلال الفرج فلما لم يجز الاستعارة الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى هذا
في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم واما في حق النبي عليه السلام انعقد النكاح بلفظ الهبة مع قصوره تخفيفا
عليه وتوسعا للغات في حقه كما قال الله تعالى خالصة لك واما الحنفية فقد بنوا انعقاد النكاح بلفظ الهبة
والبيع على ان لفظ البيع والهبة وضع كل منهما لملك العين وملك العين سبب لملك المتعة اي موجب له اذا
كان المحل قابلا لان ملك المتعة يثبت به تبعا فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وهو اتصال سببي وقد
ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في
قولهم اذا سقط السماء بارض قوم اي الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب
المطر والمطر سبب الكلاء واذا كان الشأن ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة اي اعلاء والفاظ التمليك
بواسطة ملك العين قام هذا الاتصال مقام الاتصال الصوري بين المحسوسين فان قيل لو صح استعمال
البيع في النكاح للاتصال السببي بينهما لصح استعمال النكاح في البيع ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم
فان الاتصال لا بد من طرفين لقيامه بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يتصل الغير به ايضا لان الاتصال
اضافي يتشبث من الجانبين كالاخوة واللازم باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح والتزويج
اجيب بان الاتصال السببي على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين
بان يكون كل واحد من الطرفين مفتقرا الى الاخر كاتصال كل واحد من العلة والحكم بالاخر فان الحكم لا يثبت
الا بعلته فيكون الحكم من حيث الوجود مفتقرا الى العلة وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت
للحكم حتى لا تكون العلة مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم وكانت
العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض فيتوقف كل واحد من الحكم والعلة على الاخر لكن لا من جهة واحدة
بل من جهتين مختلفتين واذا صح اتصال كل واحد من الحكم والعلة بالاخر صح الاستعارة من الطرفين

لتحقق الاتصال من الجانبين وذلك كالشراء للملك فان الشراء علة وضعت للملك فان الملك مفتقر الى
الشراء من حيث الوجود فان الملك لا يثبت بدون الشراء والشراء ايضا مفتقر الى الملك من حيث الغرض
فان الشراء لم يشرع في محل لا يتصور الملك فيه فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر واشترى نصف عبد
وباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق استحسانا والفرق بينهما ان الاول لا يشترط الجمع فيه والثاني
يشترط الجمع فيه فان الملك المطلق يقع على كامله وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل
يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق
قد يتقيد بدلالة العادة ايضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك هنا يتقيد بالاجتماع
بدلالة العادة ايضا فالاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشتريا
بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشتريا له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه اذا قال ان اشتريت عبدا فامراته
طالق فاشتراه لغيره يقع الطلاق فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب
الحنث فان عنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه
استعار العلة التي هي الشراء للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه
تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وان عكس اي عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط
الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم لعلته فيصح وفيه تغليظ عليه
فيصدقه القاضي ايضا والمراد من قولهم في امثال هذه الصور يصدق ديانة لا قضاء انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيه تخفيف
عليه كما لو استفتى احد ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل برئت من ذمته يفتيه بالبراءة ولو
سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء والثاني اي النوع الثاني من الاتصال
سببا اتصال حكم بسبب اي اتصال الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق
على العلة كما يطلق على غيرها الا ان معنى الاتصال في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فقيد بمحض
احترازا عن العلة فان السبب لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ومن شرط السبب المحض ان لا يكون
الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد هنا اسقاط اضافة الحكم اليه دون علته
وذلك كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين فانه اذا قال لامته انت حرة
او حررتك او اعتقتك يزول به ملك العين وبسببه يزول ملك المتعة حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد
الا بالنكاح وكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة

لم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم

عن فقيه صح

وهي

وهي زوال ملك العين وهذا النوع من الاتصال يسوغ استعارة السبب للحكم لافتقار الحكم الى السبب
افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح اطلاق السبب وارادة الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس اي
لا يجوز استعارة الحكم للسبب لان السبب مستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه
الاصلي الذي وضع له هو ثبوت المسبب به اتفاقي فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاع
والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك
لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا زما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا
الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب للسبب كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر
خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان
مختصا بالسبب صار السبب في معنى العلة فيصير حينئذ السبب متصلا بالمسبب ايضا من حيث
ان السبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض
كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب
متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قوام للعنب بدونه مائية فيجوز الاستعارة
من الجانبين فرع ولو استعار الاعتاق للطلاق الى قوله في محل لم يكن فيه هذا فرع على ان
استعارة السبب للمسبب جائز فلو استعار الاعتاق للطلاق بان قال لامراته حررتك او اعتقتك
او انت حرة ناويا للطلاق صح ووقع الطلاق لان الاعتاق لازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك
المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما ذكرنا احتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز
بل هو محل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك
للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافة الفاظ التمليك لا تدل الا على النكاح فان الاب اذا قال
لآخر بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت
جهة المجاز فلذلك لا يحتاج الى النية ولا يصح استعارة الطلاق للاعتاق عند الحنفية فلو قال
لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندهم واما في العكس
ايضا اي لو استعار الطلاق للاعتاق صح هذه الاستعارة ويحصل به العتق بناء على الاتصال
المعنوي فان بين الطلاق والاعتاق مشابهة في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية
والارسال يقال اطلقت البعير اي خليته وارسلته وكذا الاعتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت
العصفور وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية فانه اذا قال

طلقت نصفها يسري الى الكل ولذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل اذا كان موسرا وكذلك كل منهما لازم لا يرتد
بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال المعنوي بينهما جاز
استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه والحنفية منعوا العكس اي استعارة الطلاق للعتاق لان طريق
صحة الاستعارة منحصر على الاتصال صورة ومعنى وقد عدم الاتصال صورة لانه في المشروعات من حيث
السببية وانقطاع ملك النكاح وقطع لا يكون سببا لانقطاع ملك العين وقد بينا ان اتصال المسبب
بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة لا يستعار الاصل اي السبب عن الفرع اي المسبب وكذا عدم الاتصال
بينهما معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا وليس من ازالة القيد لتحصل القوة الناشئة عنها وهي
اثبات القوة بعدما عدمت مشابهة كما انه ليس بين اطلاق الحي واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال
صورة ومعنى لا يصح الاستعارة قول المصنف فان المسوغ للاطلاق الوصف الظاهر اي المسوغ
لاطلاق اللفظ بطريق الاستعارة الوصف المخصوص الظاهر ولا مناسبة بين الطلاق والاعتاق
من جهة المشابهة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل منهما له فان معنى الطلاق ينبئ عن رفع القيد ابتدائه
النكاح والنكاح غير موجب لملك العين فانه لا يوجب الرق ولا يبطل مالكيتها فانها قائمة بعد النكاح كما
كانت قبله لكن النكاح اوجب قيدا وهو ان صارت محبوسة لحق الزوج لم يحل لها الخروج بدون اذن الزوج
ولا تزوج نفسها من احد والطلاق رفع عنها القيد الذي اثبته النكاح والعتاق اثبات قوة لغة وشرعا
اما لغة فلانه يقال عتق الطير اذا قوي ومنه عتاق الطير لكواسبها كالصقر والبازي لرياك قوة وغلبة
فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت وبكر عاتق اي بالغ واما شرعا فلان الرق
الذي هو في حكم الموت كالسل والمالكية اي مالكية الرقيق مسلوبة حتى التحق الرقيق بالبهائم ولم يبق له اهلية
الولاية والاعتاق اثبات للمالكية وللقوة الشرعية وكانه احياء له ولا مناسبة بين ازالة قيد لتحصيل الملك
العام عليه وبين اثبات الملك في محل لم يكن الملك فيه فلا مناسبة بين الطلاق الذي هو ازالة قيد ثبت
النكاح ليحصل الملك العام بعد النكاح وقبله عليه وبين الاعتاق الذي هو اثبات الملك في الرقيق الذي
لم يكن فيه قوله واعلم ايضا ان المجاز خلف الى قوله فان مستند الاحتمال الشرع لا خلاف بين ائمة الحنفية
في ان المجاز خلف عن الحقيقة فانه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا احتاج المجاز
الى القرينة خلاف الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافات
فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير
الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز

من اوصاف

من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ يستعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا
واما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على
صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او الخلفية في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض
فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال
ابو حنيفة رضي الله عنه المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك هذا في قوله
للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة الذي هو حكم الحقيقة عن قوله هذا اسد في محل
الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص هذا هو المراد من قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة لان الخلفية
بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المخصوص
وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المخصوص من
غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت
حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم وثمرة الخلاف تتبين فيمن قال لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني
قالا لا يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا فلم يفد حكمه وهو امكان البنوة فلا يستقيم
العمل بمجازه ليثبت العتق لان المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب
للاصل على الاحتمال اي الامكان الذاتي ويمتنع وجوده بعارض كاليمين على مس السماء فانها تنعقد للبر لاحتمال
وجوده باعتبار الامكان الذاتي فتنعقد في حق الكفارة خلفا عن البر الذي تعذر في الحال بعارض وابو حنيفة
رحمه الله يقول يعتق بهذا العبد فان الحقيقة والمجاز عارضان للفظ لا يجريان في المعاني فان المجاز استعارة
والانتقال لا يتصور في المعاني لان المعنى هو تمام ماهية ما وضع له اللفظ لا يتصور انتقاله الى مدلول المجاز حتى
يصير هو بعينه والمعنى الذي هو صفة لما وضع اللفظ له قائمة به والقائم بالشيء لا ينتقل الى غيره وانما يتصور
الانتقال بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة
لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فيكون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم ولا حجر في اقامة
لفظ مكان اخر بان يكون اللفظ الموضوع لمعنى بطريق الحقيقة ثم يستعمل في غير ما وضع له فيستعار ذلك
اللفظ ويصير مجازا والمسوغ للمجاز صحة العبارة بان يكون الكلام صالحا لاداء المعنى في نفسه بكونه مبتدأ
وخبرا موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقة فاذا تعذرت الحقيقة والكلام مجاز متعين
بقرينة كالنكاح بلفظ الهبة فانه اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على وجه
النكاح يصير هذا اللفظ مجازا في النكاح وان لم ينعقد لاثبات حكم الحقيقة وهو ملك في هذا المحل الا ان

الحر لا يقبل ذلك اصلا وكذا فيما نحن فيه وقالا ينعقد بلفظ الهبة لحكم الاصل في الحرة لان احتمال بيع
الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان تعيين الحكم الاصلي متصورا متعذر بعارض فاحتمال هبة الحرة
لمس السماء الا ترى ان تملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال بنو جزاؤه من وجد في رحله
فهو جزاؤه فعرف انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع بعارض وهو عدم جواز النسخ واما البنوة في الاكبر سنا
فمستحيل عقلا وشرعا اجيب بالمنع فانه بعد ما تحققت الاستحالة في شريعتنا لا يتصور انعقاده سببا للحكم
الاصلي كالوثبت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما نسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى
لا تصير به شبهة في سقوط الحد عنده مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فههنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا الخلاف
الحلف على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال مسئلة اذا امكن العمل
بالحقيقة الى قوله كالمجاز من الحقيقة اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ
لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت حمارا في الطريق لا يحمل على غير الحمار الا بقرينة زائدة
فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة وذلك لان المستعار اي المجاز خلف والحقيقة اصل والحلف لا يزاحم
الاصل ولا يعتبر معه بل يسقط ونظير هذا الاصل قولهم في العقد انه حقيقة فيما يعقد وهو ربط
اللفظ باللفظ لاثبات حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق وتحقيقه وفي عزم
القلب مجاز وذلك لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ضد الحل ثم استعير للالفاظ التي عقد
بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب
الى الحقيقة اللغوية بدرجة فجعل حقيقة شرعية فيه اولى من جعله حقيقة شرعية في العزم وكالنكاح فانه
للجمع في اللغة ومعنى الجمع انما يتحقق حقيقة في الوطي بما يحصل من الاجتماع بين الذاتين فهو في الوطي حقيقة
وفي العقد مجاز لانه سبب يتوصل به الى الوطي وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة
سقط اعتبار الواسطة اي المجاز الذي يستفاد حكمه بواسطة لان المجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة
شبيه بالحقيقة لاستغنائه عن الواسطة كاستغناء الحقيقة عنها ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا
يعارضها قال ابو حنيفة رضي الله عنه في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين
ستة اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان
يعتق من كل واحد ثلثه ولم يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني
اي من الاوسط والاصغر
وثلث الاول كقولهما لان اصابة العتق اياه من قبل امه بالنسبة الى اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز
من الحقيقة واعلم انه في الصورة المذكورة لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول لا يمكن

لا يمكن اثباته من احد ويعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة لان دعوى
النسب اذا لم يعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم
حر فيعتق ثلث كل واحد منهم وقال محمد يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاكثر
عنده ان هذه الكلمة متى يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد
وههنا الولاد ممكن فينزل العتق على اعتباره واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عنى الاكبر عتق وان
عنى غيره لم يعتق ويعتق نصف الاوسط لانه ان عناه يعتق وكذا ان عنى الاكبر لانه جنسه ولد ام الولد فيعتق
بموت المولى كما يعتق امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة
بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال وابو حنيفة لم يعتبر هذه الاحوال
لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى وبين
كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذا بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا
ولهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه وروى عن ابي يوسف في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد
وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين الشيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى
فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا يعتق نصفه واذا تعذرت اي
هجرت الى قوله او ابتداء ايقاع مقتصر اذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى معناها الا بمشقة كأكل
النخلة او هجرت بان تيسر الوصول الى معناها ولكن الناس تركوه كوضع القدم تعين المجاز بالاتفاق لعدم المزاحمة
المانعة والاحتراز عن الالغاء اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة تقع يمينه على ما يتخذ منه مجازا وكالحالف
لا ياكل من هذا الدقيق تقع يمينه على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكالحالف لا يشرب من هذا البئر تقع على الكرع وهو
حقيقة لانها متعذرة واختلفوا فيما لو اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البئر فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث
وهو الاشبه وقيل بل الحقيقة لا تسقط بالكلية فيحنث واذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه على عينها ان كانت
مما يؤكل كالريباس وقصب السكر وان كانت مما لا يؤكل فيمينه على ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخل والكرم وان لم يكن
لها ثمرة فيمينه على ثمنها كالخلاف ونحوه هذا اذا لم ينو شيئا واما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل
ذلك كذا نقل عن شمس الائمة الكردري واذا حلف لا يشرب من هذه البئر وهي ملأى فيمينه على الكرع عند ابي حنيفة
رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما يقع على الاغتراف وان لم يكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق
لتعذر الحقيقة فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة وكان اعتبارها

من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة واستغنى الشيء عن ذلك كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب مجاور البئر وقيل
لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واما العرف فكالحالف
لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الحقيقة الى المجاز المتعارف وهو الدخول فيحنث كيف دخل وكما صرفنا التوكيل
بالخصومة الى الجواب اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر الوكيل على موكله في المجلس لا يجوز وهو قول ابي يوسف
الاول وزفر لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد الخصومة والتوكيل اخر
بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول العلماء الثلاثة لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه
توكيلا بالجواب اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل مجاز م
لان الانكار الذي يسمى منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان
التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتعين انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي
محقا لا يملك الانكار شرعا ويملكه بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور
شرعا كالمهجور عادة فلهذا حمل على هذا النوع من المجاز قوله ولامكان الحقيقة اي اذا قال رجل لعبد ومثله يولد
لمثله والعبد معروف النسب من غيره هذا ابني عتق لامكان الحقيقة لانه يجوز ثبوت النسب من زيد بان كان الفراش
له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لتعارض مع الاشتهار من غيره لوجود ظاهر الدليل
واذا امكن الحقيقة يعمل بها لا بالمجاز فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ويصدق في نفسه ويجعل كان النسب
ثابت منه فتثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز فتصير ام ولده للمقر ولو صار مجازا العبد
لما صارت ام ولد له كما لو قال له انت حر لا يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه قوله ولهذا قلنا في الجامع قال
محمد رحمه الله في الجامع رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابن في بطنين مختلفين فقال الرجل المولى في صحته
احد هؤلاء ولدي وكل واحد من الاربعة يصح ان يكون ابنا له ثم مات قبل البيان انه يعتق ربع الاول
وثلث الثاني ونصف الرابع لكل واحد من الاخيرين لان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلاثة احوال
فيعتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان اراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان اراد ابنه الاكبر او الاصغر
واحوال الاصابة حالة واحدة لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا اصيب بسبب
استحال حصوله بسبب اخر واحوال الحرمان تقبل الازدحام فيكون العتق في حالة واحدة وعدمه في حالتين واحد
الاخيرين حر مطلقا بان اراد نفسه او ابوه او جده والاخر حر في ثلاثة احوال وهي ما اذا اريد به اخوه او
نفسه او ابوه او جده ورقيق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد به اخوه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق
في حالة ولا يعتق في حالة فيعتق نصفه فصار لهما عتق ونصف فيوزع عليهما وعلى قياس ذلك لو كان للثاني
اي

نصفه م
اي ابن العبد ابن فيعتق كله لانه حر مطلقا ولم يكن له اخ حتى يوزع بينهما عتق ونصف وعتق الثاني ثلاثة لانه يعتق في حالتين
بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالة بان يراد ابنه واحوال الاصابة واحدة فيكون العتق في حالة وعدمه في حالة
فيعتق نصفه وعتق ثلث الاول لانه حر يعتق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد نفسه ولا يعتق في حالتين وهما ما اذا
اريد ابنه او ابن ابنه والعتق ههنا لاحتمال النسب لا غير ولو كان اعتاقا لعتق في الثانية من كل السابعة ثلثه وفي الاولى واحد من م
من كل واحد من الاربعة ربعه قوله بخلاف غير الممكن اي مهما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا ابني
ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا بالحرية فتثبت امومية الولد به واما اذا لم يمكن العمل بحقيقة النسب كما
في الاكبر سنا منه فابو حنيفة رضي الله عنه يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما انه اقرار بالحرية فيتعدى
الاقرار الى ان ام الغلام ام ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه وكما جعل
قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا علي من حين
ملكته وامه ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في
ملكه فيصير به معتقا ابتداء وعلى هذا الطريق لا تصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء ما ثبت
في ايجاب امومية الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء
قولا بان يقول جعلتك ام ولد وانشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد
فصل مسئلة وقد يتعذر ان اذا امتنع حكمهما الى قوله شرعا معا اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز
في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك اذا امتنع حكم الحقيقة والمجاز اي اذا امتنع اثبات موجب اللفظ
في المحل الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه فاذا امتنع اثبات معناه الموضوع له جعل مجازا
وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا بطل ضرورة مسئلة ان يقول
الرجل لامرأته هي ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر سنا منه لكنها معروفة النسب لم تحرم به المرأة اصلا
عند الحنفية سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر
على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها
في الجماع والدليل على عدم الحرمة تعذر الحقيقة والمجاز اما تعذر الحقيقة ففي الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة
شرعا لانه ان اثبت الحقيقة على الاطلاق بان يثبت النسب بالنسبة الى جميع الناس فلا وجه له
لان النسب منتفي من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وان اثبت في حق
المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم فلا وجه ايضا لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية
كان التحريم الثابت به منافيا للملك النكاح وليس الى العبد ذلك لانه انما اثبات حرمة هي من موجب

النكاح دون تبدل حال المحل واما تعذر المجاز بان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة
رضي الله عنه وفي الاصغر سنا منه على قول الكل فلهذا العذر الذي ذكره وهو ان التحريم الذي هو من لوازم
البنتية ليس بنافي ملك النكاح و بعدم ملك النكاح شرط في اثبات التحريم بهذا الكلام فاثبات التحريم بهذا
الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له فاثباته ينافي نفسه لان منافي اللازم مناف للملزوم واثباته بنفيه
فلا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لهذا التحريم ولان الزوج لا يملك
اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا
الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا ونعذر ايضا ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على ولو
لبطلان الاقرار بسبب الرجوع عنه فان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له ابا كما يصح
الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول
لاحتمال بطلانه بالرجوع او بالرد وقد قام التكذيب شرعا مقام الرجوع فان الشرع كذبه حيث كانت
معروفة النسب من غيره **قوله** مسئلة الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف الى قوله وعندهما بها
وبما يتخذ منها اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا
في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب
العمل به وان كانا مستعملين والمجاز هو المتعارف اي اكثر استعمالا فعند ابي حنيفة رضي الله عنه العبرة للحقيقة
وعندهما العبرة للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار
اثباته بالحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة فكان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول
حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم
في عبارته من حيث انه يجعل عبارته قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا الا انه خلف عن الحكم لا يثبت
المراد من الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان وانما يصار الى اعماله بطريق
المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته وسياق كلام المصنف يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف
اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة قال صاحب الكشف
وذكر في شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل ان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز
لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط وكانت هذه الحقيقة كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل الاصل
ممكن فلا يصار الى المجاز بدليل مرجح وغلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها
وكان الاستعمال في حيز التعارض فيعتبر العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال

فيعتبر

فيعتبر العبرة للمجاز وقد اختلفوا في تفسير المتعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ
العراق المراد به التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول ابي حنيفة رضي الله عنه
وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل انه اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم
يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة ويظهر الخلاف فيمن
حلف لا ياكل من هذه الحنطة فالحنث عنده باكل عينها ولا يحنث باكل الخبز فان الحقيقة مستعملة فيها اذ الحنطة
عينها ماكولة عادة فانها تقلى وتغلى فتؤكل ويتخذ منها الكشكك والهريسة وقد يؤكل نيا حبا حبا عند الضرورة
وكذا من اشترى حنطة مضغها كما هي ليختبر انها رخوة ام علكة واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على
الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكلها واكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه لان المتعارف في اكل الحنطة
اكل ما في ضمنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من
اجزاء الشعير فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين **قوله** مسئلة ترك الحقيقة للعادة
العرفية والشرعية الى قوله واموالهم كاموالنا لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي تترك
بها الحقيقة وهي خمسة بالاستقراء الاول العادة ترك الحقيقة بدلالة العادة العرفية والشرعية لان الكلام
موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى الافهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء ونقلوه عن
موضعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه كالمجاز لعدم العرف لا بدلالة تعرفه وذلك
كوضع القدم ترك حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس
في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء
والطهارة والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والجزء من المال المخرج للمستحق وزيارة
بيت الله تعالى حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات
المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية الثاني دلالة اللفظ تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه
وهو ان يكون اللفظ متناولا بعمومه لافراد على سبيل الوضع ولكنه يكون معنويا فيختص بالبعض بالنظر الى ماخذ
اشتقاقه كما اذا قال الرجل كل مملوك لي حر او قال كل امرأة لي طالق يخرج من الاول المكاتب ومن الثاني المبتوتة
المعتدة اما الاول فلانه اثبت الحرية لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير متحقق في المكاتب
لانه يملكه رقبة لا يدا لان المكاتب كالحر يدا حتى لا يملك المولى اكتسابه ولا وطء المكاتبة والثابت من وجه دون وجه
لا يكون ثابتا مطلقا ولذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فاطلاق الملك
والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول

[Margin, left: ... العرف ... الراس والبعض ... والادمي وهو ... لا نعدام العرف في اكلهما]

الذات المرقوق والرق لا يتبعض بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما الثاني فلانه اي
الطلاق لكل امرأة مضاف الى على الاطلاق والمبتوتة امرأة من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق
دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وقال الفقيهان اي
كونها مبتوتة معنى انها لو كانت مطلقة رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية
العدة لا يدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية فالحقيقة تركت في المكاتب والمبتوتة باعتبار المقصود والمعطوف
فان اصل الاشتقاق يدل على الكمال الثالث سياق النظم ترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اي ترك حقيقته
لفظه الملحقة به سابقة عليه او متأخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا
فان حقيقة قوله فليؤمن ترك بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر ترك بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا
للظالمين نارا وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد
لمقابلة بينهما فان المراد من مثل هذا الامر النهي وكمن استامن مسلما فقال له المسلم انت آمن واقتصر عليه يكون
امنا ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لا يكون امنا وكما اذا قال لرجل لي عليك الف درهم فقال الرجل لك
عندي الف درهم ما ابعدك لا يكون اقرارا وكما اذا قال الرجل لآخر طلق امرأتي ان قدرت لم يكن توكيلا
الرابع ترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في يمين الفور وهو ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى غداء فان حقيقة هذا الكلام العموم لدلالته على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى
تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابتداء وقد ترك الحقيقة بدلالة حال المتكلم اذ من
المعلوم انه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي وانه دعاه الى تغدي الغداء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد
واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي
دعوتني اليه الخامس ترك الحقيقة بدلالة من محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا
للتعذر كما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على
العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات ترك الحقيقة وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف
وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر والعلم اذا كان في محل غير قابل للعموم لم يعتقد العموم
اصلا فيه لان الشيء ينبني باقتضاء محله وصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات وكان في معنى المجمل
فحكمه التوقف حتى يعلم المراد منه قوله وكالتشبيه يعني كما ان نفي المساواة لا يعم في محل غير قابل للعموم
كذلك اثبات التشبيه بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او نحوهما لا يعم اذا لم يكن في محل قابل للعموم
فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا

لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة بينهما من وجه كثير فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الآخرة دون حكم الدنيا
وهو القطع اللهم الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول بالعموم حينئذ لارتفاع المانع لان المحل يقبله اذ المماثلة ثابتة
من كل وجه حسا وطبعا وكذا ثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما مثل قول علي
رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عند
الحنفية لان المحل يحتمل لان فيه حقن الدم ولم يعمل في حديث عائشة بالعموم لان فيه اثبات الحد والحد
يحتال للدرء فيه لا لاثباته قوله نفسه ومنه انما الاعمال بالنيات الى قوله كالمشترك قبل التاويل
ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة انما وان لا يوجد الخطأ
والنسيان والاكراه ~~فعرفنا باتساع محل الكلام وهو العمل~~ اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق
للجنس ونحن نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه فعرفنا باتساع محل الكلام
وهو العمل والخطأ والنسيان والاكراه عن قبول الحقيقة ان الحقيقة ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث
النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق
حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال
بالنيات ورفع حكم الخطأ ثم ما صار بهذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان احدهما ما يتعلق بالآخرة
وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل
عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل
الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من الندب والكراهة والاباحة
والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم يبتني
على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الاداء بالاركان والشرائط واذا ثبت
اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على
احد المعنيين كالمشترك قبل التاويل قوله ثم وهو ما ظهر المراد كتبت واسرت الى قوله
كثيرا ان هذا تقسيم اللفظ باعتبار الظهور وعدمه والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اي انكشافا
تاما وهو احتراز عن الظاهر فان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وقد اعتبر فيه قيد بالاستعمال
او بالعرف ونحوهما ليميز عن النص والمفسر اذ الفرق بين الصريح وبينهما يكون بالاستعمال في الصريح وعدمه
في النص والمفسر الا ان المصنف لم يذكره لدلالة مورد التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال

نعلى هذا لا يدخل فيه الحقائق العرفية وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الظهور التام قد يحصل
بالتنصيص كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد
قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور تاما وليس هو في الظاهر لذلك
بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف الانسان بالظهور فيقال هذا انسان ظاهر وهذا انسان غامض
ولا يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان
مورد التقسيم هاهنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة
لا بالاستعمال فما ذكرنا اولا اولى فقوله بعت واشتريت وطلقت واعتقت امثلة الصريح وحكم الصريح ان يتعلق
الحكم بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى ولم يرد حتى استغنى
الصريح في اثبات حكمه عن النية ولم يتوقف عليها لان الاحتياج الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض
فاذا تعين الواحد من المحتملات ان يكون مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا قال بعت او اشتريت
او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود نوى او لم ينو لان نفس اللفظ اقيمت مقام معناها في ايجاب الحكم
لكونها صريحا فيه والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار به بان استعمل واصلا
للاستتار وانه مقصود عند الاعراض صحيح وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في
الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترطه هاهنا فيدخل
فيه المشترك والمشكل وامثالهما فقيل تعريف الكناية غير منعكس ضرورة ان الفاظ الضمائر كنايات بالوضع
لا بالاستعمال فيكون خارجا عن التعريف اجيب بانها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل
الاستعمال فلا يكون خارجا عن التعريف وقيل الكناية ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل
من المذكور الى المتروك كما يقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة والفرق
بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان
طويل النجاد ان يريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح
في قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأول وثانيهما ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
عكس المجاز فان مبناه على الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما
يقوم مقامها من قرائن الحال فان الكناية مستتر المراد وكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل
ذلك الاشتباه والتردد قوله كبائن وحرام مثالان للكناية وكل واحد من هذين اللفظين معلوم

المعنى غير مستتر على السامع فان كل واحد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام من حيث الوضع فيكون صريحا في معناه
وهو كناية من حيث اشتباه المراد فيتوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان معلوم المعنى فالابهام واقع في المحل
الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه فان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد للبينونة من محل تحل و تظهر اثرها
فيه ومحلها الوصل وهي مختلفة متنوعة فقد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل
الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه فلهذا
احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة عن وصل النكاح عن غيرها فان النية لتمييز بعض المحتملات عن البعض
فاذا تعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصل النكاح وظهر اثر البينونة فيها عمل بحقيقة
اللفظ اي عمل بمقتضى اللفظ نفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه فلما كانت هذه
الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق جعلت بوائن كما يدل معانيها قوله الا في اعتدي
استثناء من قوله فجعلت بوائن يعني الواقع بلفظ اعتدي السنة طلقة رجعية لا بائنة بالنص فان النبي
صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم وهي تبكي
على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فقعدت
على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اشتهي ان
ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم ولان حقيقة اعتدي الامر بالعد فيقال اعتد دراهمك
مالك اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لكن يحتمل في نفسه
ان يكون المراد منه اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احسبي الاقراء بالنية وزال الابهام وجب
به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من
تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع باثبات اصل الطلاق
فاستغني عن اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحد وان
نوى وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد
مجازا لاستعارة الحكم من حيث السببية وجاز استعارة المسبب للسبب لان المسبب هاهنا مختص بالسبب
فان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا تنفك العدة عنه ولا الطلاق عنها على ما هو الاصل
في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان
متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يكون احدهما كناية عن الاخر لا يقال العدة لا تختص
بالطلاق ضرورة وجوبها على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة ولست بطلاق لانا نقول

لما صارت المسؤولة فراشا احدث في حكم المنكوحة واحد زوال هذا الفراش سببها بالطلاق فاوجب العدة
لانها سبب بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء البائنة بقوله اعتدي وكلامنا
فيه كذا قيل او يقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك ويراد به
العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع فوجد الامر بالعدة وكذلك قوله استبري رحمك
اي استبري رحمك حكم اعتدي لانه تبيين التفسير له او هو تصريح بما هو المقصود من العدة وهو استبراء
الرحم الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للزوج بزوج اخر فيحتاج
الى النية فاذا نوى الطلاق ثبت بعد الدخول مقتضى وقبله مجازا وكذا انت واحدة مثل قوله اعتدي
في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع به الكرمين واحدة وان نوى فانه يجوز ان يكون قوله واحدة
صفة للزوجة اي انت واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس معك غيرك او واحدة نساء البلد
في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه لقولك اعطيته
جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي
انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت بطلقة واحدة او
ذات بطلقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا فاصح فانها بنفسها لا تكون بطلقة ولكن يكون طالقا بطلقة
واحدة فتصير بطلقة قائمة مقام طالق فتنعت نعته ولما كان الاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام وضع للافهام
والصريح هو التام في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على النية اشترط الصريح فيما يدرأ بالشبهات كالحدود
حتى لا يحد المصدق القاذف والمقر على نفسه بعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا
قال جامعت فلانة او واقعتها او واطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامرأة جامعك فلان
جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف
وكذلك لا يحد المعرض بالزنا كما اذا قال اما انا فلست بزان ولا امي زانية لانه غير صريح فيه معنيان
وما استفيد معناه من صيغته كما يفهم الاطلاق الى قوله والمجمل بزيادة قوله وفعلا ذكر بعدها لبيان
الظاهر والخفي والنص والمشكل والمفسر والمجمل والمحكم والمتشابه ثم الظاهر ما استفيد معناه من
صيغته اي ما ظهر المراد منه للسامع من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان
ظهور المراد فيها موقوف على امر اخر بعد السماع وذلك كما يفهم اطلاق النكاح اي اباحته من قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في تجويز نكاح ما طاب من النساء وقوله ما طاب لكم اي
ما حل لكم من النساء واما قيل ما ذهبنا الى الصفة ولان الامانة من العقلاء تجري مجرى غير العقلاء

وقيل

وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يتوقف في افهام
معناه الى غيره والخفي ما لا يستفاد المراد منه بسبب عارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام المراد بالنظر الى
موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه ويتوقف فهم المراد على طلب وتامل
كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع عن
كل سارق لم يختص باسم اخر فهي خفية في حق الطرار والنباش بسبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم اخر
يعرف به فان فعل كل واحد منهما يشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فبعد كل
منهما بهذا السبب عن اسم السارق عرض الخفاء في حقهما واشتبه ثم اختصاص كل منهما باسم اما لزيادة في فعل
السرقة او لنقصان فيه فان كان الاول امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان
لنقصان لم يمكن فتاملنا في اسم السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه
وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة لحذق في صناعته فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه
ولكن انقطع حفظه بعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي تصدت للحفظ عند الانتباه والحضور لعارض
غفلة وكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في صناعته وفضل في جنايته فتعدى وجوب
القطع في حقه بالطريق الاولى واما النباش فيسارق عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصدا الى حفظه
من المارة لئلا يطلعوا على جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس لان لا يطلعوا على فعله القبيح والنبش فعل في غاية
الحقارة فان نبش التراب واخذ الكفن من الميت من اقبح الافعال وارذل الخصال يشهد على ذلك العرف والطبع
السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يلحق بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دون
ما في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات وما ازداد وضوحا على الظاهر بسبب قصد المتكلم
لا في نفس الصيغة فهو النص وازدياد وضوح النص على الظاهر بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر اذ ليس
له صيغة في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بقرينة نطقية تنضم اليه تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق
كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى وحرم الربوا فان الاول سيق لبيان العدد الذي ازداد الكلام
وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقصورة على هذا العدد وليست بمطلقة فازداد قوله قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق والعدد جميعا على انه لم يذكر العدد فيه فصار
نصا والثاني وهو قوله تعالى وحرم الربوا سيق لبيان التفرقة بين الربوا والبيع فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو
قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا بل عرف بسياق الكلام ان الغرض اثبات التفرقة بينهما
وان تعدد الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانه يتماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة والنص

ارجح من الظاهر عند التعارض لان النص لما كان اوضح ما كان العمل به اولى ولان في العمل بالنص جمعا
من الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانه انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر
لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه مثال التعارض بين الظاهر
والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي
اقتصار الجواز على الاربع فيتعارضان فيما وراء الاربع فترجح النص ويحمل الظاهر عليه والنص يقابله المشكل
وهو ما ازداد خفاء على الخفي لغموض معناه او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التامل بعد الطلب قال
شمس الائمة المشكل اسم لما يشتبه بدخوله في اشكاله اي امثاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين
سائر الاشكال فقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الخفي فان الداخل في اشكاله
اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم
في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثال المشكل قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى
اين او كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض
وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر
شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فهو مشكل فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس
فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة
لا محالة فتؤدي الى ما ذكرنا ومثال المشكل للاستعارة البديعة قوله تعالى قوارير قوارير من فضة فالقوارير لا تكون
من الفضة وما كان من الفضة لا يصفو ولا يشف والقارورة لها صفة كمال وهي الصفاء والشفيف وصفة نقص
وهي خساسة الجوهر فاشكل على السامع معناه فعرف بعد التامل ان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض
الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وحكم المشكل التامل بعد الطلب فانه لما ازداد خفاء على الخفي احتيج
فيه الى التامل بعد الطلب ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ثم يتامل
في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لها فهذا هو الطلب ثم تامل فيها
فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من
الف شهر فوجده دالا على معنيين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر على الولاء والثاني ان يكون خيرا لا على الولاء
ولا ثالث لها ثم تامل فيها فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد المفسر ما ازداد وضوحا
على وضوح النص بان كان محتملا فبين على وجه لا يبقى في لفظه احتمال لا قريب ولا بعيد او بان كان عاما انسد
باب

باب تخصيصه على معنى انه لا يبقى فيه احتمال التخصيص فانه مشتق من الفسر الذي هو انكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى
واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبريل فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا بانقطاع الاحتمال عن اللفظ
بالكلية والمفسر يقابله المجمل وسياتي ذكر المجمل وحكم المفسر الايجاب قطعا من غير احتمال فيه لاحد لكنه مع ذلك
لم يمنع نسخه بل يحتمل النسخ في نفس الامر واذا ازداد المفسر قوة وامتنع عن النسخ سمي محكما كقوله تعالى والله بكل
شيء عليم والمحكم يقابله المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء الى انه
بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابله وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه حائل موجب السمع ولا
يمكن رد واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلب ما يدل على المراد منه بخلاف
المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك كالحروف المقطعة والايات الدالة على الصفات مثل
اليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها ويجب اعتقاد حقية
المراد منه وهذا مذهب الصحابة والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي
وهو مختار القاضي ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين فعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى
وما يعلم تاويله الا الله اذ لو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير المعنى وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ
يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ
حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل ما في القران ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران لكونه متشابها بل
فسروا الكل وقال القتيبي لم ينزل الله شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان
المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا نفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة فاما العامة
فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب وان قوله والراسخون ثناء مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل
من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس
عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء
الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه تاويلا او غيره ولئن دل
على ان الوقف على قوله الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم
هذه الاية وقال اذا رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من

غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تاويله متناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم
في العلم ان امنوا بما تشابه به ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل القرآن
الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم حد بيانه بالقول والفعل كما سياتي في مباحث المجمل والمبين

والمجمل

قوله المشتق وافق اصلا الى قوله من ان يشعر بالدبور المشتق ما وافق اى كلمة
وافقت اصلا اى كلمة اخرى اعم من ان يكون اسما او فعلا بحروفه اى بحروف ذلك الاصل الاصول ومعناه
على معنى ان مثل الحروف الاصول ومثل معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا لينطبق على مذهب البصريين

البين في الاصل

والكوفيين في كون المصدر اسما من الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اخص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اخص
بمذهب الكوفيين وقوله ما وافق اى كلمة وافقت بمنزلة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله اصلا بحروفه الاصول
يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالحبس والمنع وقوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب
فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه قال المشتق نقص من المصنف
واشترط بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما وذلك خمسة عشر نوعا وذلك لان التغيير اما بزيادة فقط او نقصان
فقط او بهما جميعا والاول اما ان يكون زيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او زيادة الحركة
مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او زيادة الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف
وكسرة الراء والثاني وهو ان يكون التغيير بالنقصان فقط اما ان يكون بنقصان الحرف مثل خف من الخوف
نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او بنقصانهما جميعا
مثل غلي من الغليان نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان
جميعا اما ان يكون الزيادة والنقصان في الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت
التاء التي في مسلمة واما ان يكونا في الحركة فقط مثل حذر من الحذر زيدت كسرة الذال ونقصت فتحها واما
ان يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة مثل عاد بالتشديد من العدد زيدت الالف ونقصت حركة
الدال الاول للادغام واما ان يكون الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت
فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط نحو خاف
من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان
في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الهمزة للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون
النقصان في الحرف والحركة والزيادة في الحرف فقط مثل كال بالتشديد من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام
ونقصت الالف من اللام وزيدت الالف قبلها واما ان يكون فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد

نقصت

نقصت الواو وفتحها وزيدت كسرة العين واما ان يكون زيادتهما ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت همزة
الوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء واورد على هذا التعريف الثاني نحو طلب طلبا فان طلب
مشتق من الطلب ولا تغيير فيه لا بالزيادة ولا بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغيير متحقق فان
فتحة طلب فتحة بناء وفتحة طلبا فتحة اعراب ولا شك ان فتحة البناء غير فتحة الاعراب فانهما مختلفان باللزوم
وعدمه فان فتحة البناء لازمة لا تنفك وفتحة الاعراب غير لازمة فانها تفارق قلنا مطلق الحركة لازم لا
تفارق والاشتقاق ينظر في مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة بالبناء وغيره وفيه نظر فان طلب مشتق من
الطلب الذي لم يقع في التركيب والطلب قبل وقوعه في التركيب ليس متحرك اصلا فيتحقق التغيير فينعكس التعريف
واعلم انه اورد على التعريفين نحو الجلب والجلب فان احدهما غير مشتق من الآخر مع صدق التعريفين عليه فيلزم
عدم الاطراد ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغيير لفظا ومعنى وحينئذ يشكل بمثل الفلك مفردا وجمعا فانه لا تغيير
فيهما لفظا ولا يمكن دفعه الا بان يقال المراد بالتغيير اللفظي اعم من ان يكون محققا او مقدرا والمشتق قد يطرد
اطلاقه في موارده كاسم الفاعل والمفعول فان الضارب يطلق على كل من له الضرب وكذلك المضروب يطلق

قال الغارون

على كل من وقع عليه الضرب وقد لا يطرد بل يختص كالقارورة والدبران لا تطرد في كل ما يكون مقرا للمائعات
مع دلالتها عليه فانه من القرار بل يختص بالزجاجة وفي قول المصنف من ان يشعر بالدبور تسامح وكذلك الدبران
فان الدبران لا يطرد في كل ما هو موصوف بالدبور مع دلالته عليه فانه من الدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب
من برج الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا قوله مسألة اشتراط قيام
الصفة المشتق منها الى قوله وهو خلاف اجماع اهل الكلام واللغة اختلفوا في اشتراط قيام الصفة المشتق منها
لاطلاق اسم المشتق حقيقة على ثلاثة مذاهب اولها انه يشترط مطلقا وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها
التفصيل اى يشترط البقاء فيما امكن بقاؤه ولا يشترط في غيره قال الاولون لو صح اطلاق المشتق حقيقة
بعد انقضاء الصفة المشتق منها لما صح نفي المشتق لان الحقيقة لا يصح نفيها واللازم باطل فان نفي المشتق
في الحال صادق لانه بعد انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال واذا صح نفي المشتق في الحال
صح نفيه مطلقا لان المطلق اعم من المقيد وقد اورد على هذا انا لا نسلم بطلان اللازم قولهم لانه يصدق
بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال قلنا مسلم قوله واذا صح نفي المشتق في الحال صح نفيه مطلقا
قلنا ممنوع قوله لان المطلق اعم من المقيد قلنا الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص
اعم من نفي الاعم فلا يلزم من نفي الاخص الذي هو الضارب في الحال نفي الضارب مطلقا الذي هو اعم
فان نفي الاخص اعم من نفي الاعم ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص وقول المصنف النفي مطلقا اعم

منه في الحال معناه ان النفي المطلق اعم من النفي الذي هو نفي الحال اما نفي الشيء المطلق فليس باعم من نفي الشيء
المقيد بانه في الحال وههنا المشتق المقيد بالحال اخص من المشتق مطلقا فسلب المشتق في الحال لا يستلزم
سلب المشتق مطلقا فان سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم فلا يلزم من صدق ليس بضارب في الحال
صدق ليس بضارب فان قيل قولنا ليس بضارب في الحال سلب اخص لا سلب الاخص فان قولنا
في الحال طرف لقولنا ليس لا لقولنا ضارب فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب
المطلق اعم من السلب المقيد اجيب بانه لا نسلم صدق قولنا ليس بضارب في الحال لانه يكون معناه الضارب
مطلقا صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه اجاب الاولون بان حصول الضرب كما هو
اعم من حصوله في الحال باعتبار انقسامه الى الماضي والحال كذلك اعم من حصوله في المستقبل ايضا باعتبار
انقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم فليكن اسم الضارب
حقيقة على من سيوجد منه الضرب النافون للاشتراط قالوا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب
وهذا يستلزم صدق الضارب على من وقع منه الضرب في الماضي او من هو ملابس الضرب في الحال
دون من لم يوجد منه الضرب وان كان سيوجد منه الضرب في المستقبل واذا كان كذلك فلا يلزم من
صدق الضارب حقيقة على من حصل منه الضرب صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ولم يوجد
اجيب النافون للاشتراط بمنع ان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب فانه لو كان حقيقة بالنسبة
الى من حصل منه الضرب للزم ان يكون حقيقة في الماضي فقط ولا يكون حقيقة في الحال وهو باطل بالاتفاق
وبان الضارب ليس حقيقة الا في الملابس للضرب وليس حقيقة مطلقا قال النافون للاشتراط
لجمع اهل اللغة على ان الضارب في قولنا ضارب زيد امس لا يعمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس وعلى اصلا؟
انه اسم فاعل فقد اطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل في الماضي والاصل في الاستعمال
الحقيقة اجيبوا بانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه في الماضي ان يكون حقيقة فانهم اطلقوا اسم
الفاعل على ضارب في قولنا ضارب زيدا اذا كان بتقدير المستقبل فانه يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال
ضارب زيدا غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل اجيب بانه وان كان على خلاف
الاصل لكنه يصار اليه حذرا مما هو اشد محذورا منه وهو الاشتراك فانه اذا كان حقيقة في الحال
وفي الماضي يلزم الاشتراك فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك لم يكن
حقيقة في الحال بخصوصه وهو باطل بالاتفاق فانه حقيقة في الحال بلا خلاف والنافون قالوا ايضا
لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لانه

لا يصدق حينئذ الا بعد وجود الكلام والخبر منه والتمام انما يتحقق بمجموع حروفه واجزائه ولا وجود للحروف السابقة
مع الحرف الاخير اصلا ولا حقا فامتناع كونه متكلما ومخبرا حقيقة قبل وجود الكلام ولو لم يكن صدقه حقيقة عند
آخر جزء من الكلام مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة لما صدق حقيقة اصلا واللازم باطل فانه اطلق
المتكلم والمخبر حقيقة والا اي وان لم يطلق المتكلم والمخبر حقيقة لصح نفيه بان يقال انه ليس متكلم او ليس بمخبر
اذ هو لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة او حلف انه لا اكلم فلانا اذا كان قد تكلم
او كلمه وهو باطل فانه لا يصح نفيه ويحنث بلا خلاف اجيب النافون للاشتراط بان بقاء المشتق منه شرط
في صحة اطلاق المشتق حقيقة عند امكان بقاء المشتق منه وان لم يمكن بقاء المشتق منه فوجود آخر جزء من
المشتق منه كاف في صحة اطلاق المشتق حقيقة وذلك متحقق في الكلام والخبر ورجح الاول اي القول
باشتراط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة بانه لولا اشتراطه لاطلق على اجلاء الصحابة
الكفرة باعتبار الكفر السابق ولاطلق النائم على القاعد باعتبار النوم السابق والقاعد على القائم
باعتبار القعود السابق وهو خلاف لاجماع المسلمين وهو اهل الكلام واللغة مسئلة الاشتقاق
اسم فاعل لشيء والفعل قائم بغيره الى قوله جمعا بين الادلة لا يشتق اسم فاعل لشيء اي لا يطلق اسم الفاعل
على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه قائم بغيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز اطلاق
اسم الفاعل على شيء والفعل قائم بغيره فانهم قالوا الله تعالى متكلم بكلام قائم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان
قابلا وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما محالان واعلم ان
فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين حجة اصحابنا الاستقراء تقريره انا استقرينا مواقع
استعمال المشتقات فلم نعثر على موقع اشتق اسم لشيء والمشتق منه قائم بغيره قالت المعتزلة اطلق قاتل
وضارب على ذات والقتل والضرب قائم بغيره وهو المفعول ضرورة كون القتل والضرب اثرين والاثر
حاصل في المفعول قلنا لا نسلم ان القتل والضرب اثر بل القتل التأثير وكذا الضرب التأثير قائم بالفاعل
لا بالمفعول والقائم بالمفعول الاثر والفرق بين التأثير والاثر واضح لا ينكره منصف وقالوا ايضا اطلق
خالق على الله تعالى باعتبار الخلق فانه مشتق منه والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او
حادثا اذ كل مفهوم وجوديا او عدميا لا يخلو عن احدهما لانه ان كان مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث
والا فهو القديم واللازم باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبة بين الخالق والمخلوق واذا كان
النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين ضرورة تأخر النسبة عنهما وان كان حادثا يفتقر الى مؤثر
وكذلك المؤثر فيه فيتسلسل قلنا لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه مطلوبكم لان مطلوبكم هو ان

اسم الفاعل يجوز اطلاقه على شيء والمشتق منه اى الفعل قائم بغيره واذا كان الخلق هو عين المخلوق لم يكن هو فعلا
قائما بالغير بل هو ذات الغير فلم يلزم من جواز اشتقاق اسم الخالق للبارى تعالى باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل
على شيء مع قيام الفعل بغيره اولان الخلق موضوع للتعلق الذى هو بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى
الله تعالى صح اشتقاق الخالق منه لله تعالى لان الخلق قائم بالقدرة القائمة بالله تعالى لا باعتبار المخلوق اى لا يصح
اشتقاق الخالق منه لله تعالى باعتبار ان الخلق هو المخلوق الملزوم للخلق الذى هو التعلق جمعا بين الادلة قال
الدليل الذى ذكرتم يقتضى ان يكون الخلق قائما بذات الله تعالى فاذا جعل للتعلق بين القدرة والمخلوق لم يكن قائما
بالحقيقة بذات الله تعالى فقد عمل بدليلكم من وجه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل الخلق على معنى قائم بذات الله
بالحقيقة وباعتبار ان يكون قائما بالقدرة القائمة به تعالى لم يكن مباينا عن ذات الله تعالى بالكلية بل يكون متعلقا
لان المتعلق بالصفة القائمة به متعلق به بالضرورة فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم
اهمال دليلنا بالكلية لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته تعالى فلم يلزم اهمال دليلنا بالكلية
ولا اهمال دليلكم بالكلية بل عمل بكل منهما من وجه دون وجه فيكون جمعا بين الدليلين واما اذا حمل الخلق
على المخلوق كما ذكرتم يلزم اهمال دليلنا بالكلية ضرورة كون المخلوق امرا مباينا عن ذاته تعالى واذا حمل على
فعل قائم به بالحقيقة يلزم اهمال دليلكم بالكلية والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال احدهما واهمال
كل منهما فان اهمال الدليل على خلاف الاصل لان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله قوله مسالة لا مدخل
للقياس في اللغة الى قوله ولا اجماع ههنا اختلفوا في ان اللغة هل تثبت بالقياس ام لا فقال معظم اصحاب
الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء لا مدخل للقياس في اللغة وقال القاضى ابو بكر وابن سريج من اصحاب
الشافعية وجماعة من الفقهاء واهل العربية تثبت اللغة بالقياس والاتفاق على ان القياس ممتنع في الاعلام
واسماء الصفات اما الاعلام فلانها غير موضوعة لمعان جامعة والقياس يستلزم معنى جامعا بين المقيس
والمقيس عليه واذا قيل في حق بعض الاشخاص هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس
في التسمية بل هو مجاز معناه حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس كما يقال قرأت سيبويه المراد به كتابه
واما اسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعالم والقادر فلانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق
معانيها فان مسمى العالم من قام به العلم وهو مطرد في كل من اتصف بالعلم فاطلاق العالم على كل من قام به
العلم بالوضع لا بالقياس فانه ليس قياس احد المسمين المتماثلين في المسمى على الاخر اولى من العكس وموضع
الخلاف الاسماء الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة
تخمير العقل المشترك بينه وبين المعتصر من العنب وكالسارق على يطلق على النباش بواسطة مشاركته

للسارق

للسارق من الاحياء في اخذ المال خفية وكالزانى يطلق على اللائط بواسطة مشاركته للزانى في ايلاج الفرج في
الفرج المحرم واحتج المصنف على انه لا قياس وذلك لانه اما ان نقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل
مسكر او للمعتصر من العنب خاصة اولم ينقل شيء من ذلك فان كان الاول فتعديه اسم الخمر الى النبيذ لغوية
ثابتة بالوصف لا بالقياس وان كان الثانى فالتعدية ممتنعة لانه على خلاف ما نقل عنهم فلا يكون من لغتهم وان كان
الثالث فتعدية اسم الخمر الى النبيذ محتملة فانه يحتمل ان يكون الوصف الجامع الذى به التعدية دليل التعدية
ويحتمل ان لا يكون دليلا لانه يجوز ان يصرح بذلك واذا احتمل واحتمل فليس احد الامرين اولى من الاخر
فامتنعت التعدية قال المثبتون للقياس في اللغة الوصف الجامع وان احتمل ان لا يكون دليلا لكن احتمال
كونه دليلا اظهر للدوران فان الاسم دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران اية كون الوصف
امارة على الاسم فيلزم من وجود الوصف في الفرع وجود الاسم ولان العرب وضعوا اسم الفرس والانسان
للذى كان موجودا عند الوضع ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل فرس وانسان
ولا يثبت في غير الموجود عند الوضع الا بالقياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ثابت في القياس الشرعى
ومع ذلك فالقياس الشرعى صحيح متبع فكذا ههنا قلنا جواب الاول ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل
وجودا وعدما لا يدل على كون الوصف علة للاسم بمعنى كونه باعثا بل غايته ان يكون امارة وكما دار الاسم مع
الوصف الذى هو الشدة المطربة دار مع خصوص شيء المعتصر من العنب وذلك غير موجود في النبيذ فلا قياس
ثم ما ذكرتم منقوض بتسمية العرب الرجل الطويل نخلا والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد
ابلق والاسم فيه دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يطرد فانهم ما سموا الفرس والجمل
لطوله نخلة ولا الانسان الاسود ادهم ولا المتلون من سائر الحيوانات بالبياض والسواد ابلق وكل
ما هو جواب في هذه الصور فهو جوابنا في موضع النزاع وجواب الثانى ان ما وقع به الاستشهاد من الاسماء
ليس مستند التسمية فيه قياس بل وضعت العرب تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها
للمعين ثم اطرد القياس في الباقى فهى للكل بحسب الوضع واما النقض بالقياس الشرعى فغير متجه من
جهة ان اجماع السلف اوجب الالحاق عند ظن الاشتراك في علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع
لم يتحقق قياس ولا اجماع ههنا من الامة السابقة على الالحاق فلا قياس قوله
الفعل ما دل على معنى الى قوله في الدلالة بالحرف الفعل ما دل اى كلمة دلت على معنى جنس يشمل الفعل والاسم
والحرف قوله في نفسه فصل يميز عن الحرف فانه وان كان دالا على معنى لكن لا في نفسه وهو يشمل الفعل والاسم
قوله مقترن باحد الازمنة الثلاثة اى الماضى والحال والمستقبل فصل يميز عن الاسم فان الاسم وان دل على

معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة فيخرج الاسماء غير المشتقة غير مصدر كالجسم والزمان والامس ومبهمات واين وحيث ونحوه ومصدر كالعلم والضرب وساير المصادر وللاسماء المتصلة بالافعال الماخوذة من المصادر الزمانة مثل الصبوح والغبوق والمستقبل والماضي او ماخوذ من المصادر الغير الزمانة مثل ضارب ومضروب وحسن وعلم ومضرب الشول ومقدم الحاج فان جميع هذه الاسماء يصدق عليها انها غير مقترنة باحد الازمنة الثلثة والفعل منقسم بحسب انقسام الزمان فمنه ماض كعام ومنه مستقبل كقم ويشترك الحاضر والمستقبل في المضارع وهو ما في اوله احدى الزوايد الاربع وهي الهمزة نحو اقوم والنون نحو نقوم والتاء نحو تقوم والياء نحو يقوم ويخلص المضارع بالسين او سوف للاستقبال نحو سيقوم وسوف يقوم ونقض حد الفعل بالمضارع نحو يقوم فانه يدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة لكونه مشتركا بين الحال والاستقبال فيلزم عدم الانعكاس ورد هذا بانا لا نسلم انه مشترك بل الصحيح انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالحمل على المجاز اولى ولئن سلم انه مشترك فلا يكون خارجا عن الحد لانه مقترن باحد الازمنة الثلثة بخصوصه باعتبار الوضع فان الواضع ما وضع المضارع الا دالا على احد الازمنة الثلثة بخصوصه اما الحال واما الاستقبال والتلبس انما حصل عند السامع لكون اللفظ يطلق على احدهما تارة وعلى الاخر اخرى لا لانه غير موضوع لاحدهما فوجب دخول المضارع في الحد ونقض ايضا حد الفعل باسم الفاعل العامل نحو زيد ضارب عمرا فانه يدل على احد الازمنة الثلثة وان كانت دلالته على سبيل الاشتراك فيكون داخلا في الحد فيلزم عدم الاطراد ورد هذا بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالته على الزمان عارضة مفارقة غير لازمة بدليل قولك زيد ضارب ولا دلالة لضارب على الزمان اصلا ولو كان موضوعا لمعنى مقترن بزمان من الازمنة الثلثة لم ينفك منه واذا ثبت ان وضعه في الاصل لمعنى غير مقترن بزمان فقد خرج عن حد الفعل فلا يلزم عدم الاطراد ولا اثر لما عرض فيه على غير القياس الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد قمت تحكم على قام بانه فعل ماض لما كان وضعه في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا المحل للاستقبال وذلك عارض فيه بقرينة الشرط وقولك لم يضرب بالعكس فثبت ان ضاربا خارج عن الحد وان صحت فيه الدلالة على الزمان عارضة ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب وحبذا فانها تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ومع هذا هي افعال فيلزم عدم انعكاس الحد ورد بان تجرد هذه الافعال عن الزمان عارض للانشاء فان اصل وضعها للدلالة على الاقتران باحد الازمنة الثلثة ولما اخرجت الى معنى الانشاء وجب تجريدها عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة مثل صيغ العقود نحو بعت اذا اريد الانشاء فانه يتجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لعروض الانشاء فيه ومع ذلك لا يخرج عن كونه فعلا

واذا ثبت ذلك في كلامهم في غير هذا الباب ثبت مثله هنا على الاستقراء الا القياس التمثيلي ولذلك حكم النحويون بالنقل فيما امكن فيه النقل من هذه الافعال فحكموا بان نعم منقول من نعم وبئس منقول من بئس وحبذا من حب الشيء اذا صار محبوبا كل ذلك لتكون تجريده عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة عارضا فدخل تحت الفعل ولم يمكن النقل في عسى فحكم بان اصل وضعها للاقتران باحد الازمنة الثلثة ولكنهم التزموا فيها الانشاء فجردت عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لاجل الانشاء فحصل من ذلك انها داخلة في حد الفعل فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سواء كان ماضيا او مضارعا وقيل الماضي هو المفرد دون المضارع لان حرف المضارعة في المضارع هو الدال على موضوع ما معينا كان او غير معين والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء اصلا والماضي وان دل على الفعل اي الحدث وموضوع لكن بغير حرف فانه ليس فيه حرف يدل على الموضوع فكان مفردا والحق بعضهم المضارع الغايب وهو الذي يكون في اوله الياء بالماضي في الافراد دون غير الغايب لاشتراكهما في الدلالة على الحدث وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فان الماضي والمضارع الغايب وان اشتركا في المعنى المذكور فهما مفترقان في دلالة الياء على الموضوع الذي هو غير معين بخلاف الماضي فانه لم يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والحق ان الفعل مطلقا مفرد فان المجموع موضوع

الحرف ما لا يستقل

بالمفهومية الى قوله يحتاج اليها الاصولي معنى قول النحاة الحرف ما لا يستقل بالمفهومية ان ذكر متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادي على معنى ان الواضع شرط في دلالة نحو من والى على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما فاذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتداء ولا الانتهاء ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن قسيميه الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على المعنى التركيبي اعني المعنى الذي حالة التركيب كالفاعلية والمفعولية وكونه مسندا او مسندا اليه مشروط بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل ولكن لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما وذلك لان نحو الابتداء والانتهاء وكذا ابتدا وانتهى لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما ولهذا يفهم معنى الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتدا وانتهى بدون ذكر متعلقهما بخلاف من والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان مثل من والى يفهم منهما الابتداء والانتهاء بدون ذكر متعلقهما احسب بان الابتداء والانتهاء من حيث انهما على الوجه الذي هو مفهوم من والى فهما من من والى حالة اعتبار متعلقهما وان لم يصرح به وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدا وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن الابتداء والانتهاء بمجرد لفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتداء والانتهاء بالاسم والفعل فهما بدون ذكر متعلقهما قوله واما مثل ذو جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصة المذكورة للحرف منتقض بهذه الاسامي وذلك لان ذو وفوق وامثالها اسماء بالاتفاق مع ان

الخاصة المذكورة باسته لها لانها غير مستعمله بمعناها الافرادي فانها مالم يذكر متعلقها معها لم يفد فايدة
ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه بتقرير الجواب ان يقال لا نم انها غير مستعمله بمعناها الافرادي
وذلك لان ذو وفوق واميالهما لم يشترط الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها واما التزم ذكر
لا بذكر الامع متعلقها لان ذو وضع بازا صاحب ليتوصل به الى وصف الاسم باسم الجنس فلاجل حصول
الغرض من وضعه اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازا مكان
عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار انما تخصص كون مكانه
عاليا بالامر ان بالدار وقس عليه الباقي قوله مسئلة الواو للجمع المطلق الى قوله ويجوز ان يكون السبب الا بتمام
والمحبه الواو للجمع المطلق اى للقدر المشترك بين الترتيب والمعيه من غير ترتيب ولا معيه وقيل انها
للترتيب مطلقا ويقل عن الفرا انها للترتيب ان امتنع الجمع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا والنا
النقل عن ايمة اللغه انها للجمع المطلق ونقل ايمة اللغه حجه في مباحث اللغه واستدل على انها للمجاز بوجوه
ضعيفه منها ان الواو العاطفه لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا
حطة مع قوله تعالى في الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا واللازم ظاهر الفساد فالمقدم كذلك بيان
الملازمه ان القصه واحده فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما على الامر بالقول
كما دلت عليه الايه الاولى ولم يكن مقدما كما دلت عليه الايه الثانيه فيلزم التناقض وقوله تعالى حطة اى حط
عنا اوزارنا وهي كلمة امر بها بنو اسرايل لو قالوها لحطت اوزارهم ومنها انها لو كانت للترتيب لما صح قول
القايل تقاتل زيد وعمرو واللازم باطل لان اهل اللغه اجمعوا على صحته فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة
ان قولنا تقاتل زيد يقتضي الاخذ في الفعل معا لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين معا وهو
ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو وحينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب لكان قول القايل جا زيد وبكر
قبله متناقضا لان الواو يفيد البعدية وهي تناقض القبليه وجا زيد وبكر بعده تكرارا لافادة الواو البعديه
واللازم باطل فالملزوم مثله ومنها لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ضرورة
كونه مفهوما من ظاهر العطف ومنها انها لو كانت للترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفا واللازم
باطل اذ لا يصح ان يقال اذا دخل زيد الدار واعطه درهما ويصح ان يقال فاعطه درهما ومنها انه لكن
الواو في الاسما المختلفه جاريه مجرى واو الجمع ويا التثنيه في الاسما المتماثله وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك
ما هو جار مجراهما ومنها ان الجمع المطلق معقول فلا بد له من حرف يفيده وليس ثمه من الحروف ما يفيد
سوى الواو اجماعا فتعين الواو له واجيب عن الوجوه السته المتقدمه بانها مجاز في هذه المواضع بقرينة

في الوجه الاول ان المخالف اذا كان اصل ان الواو ظاهر في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا وعلى
هذا حيث تعذر حملها على الترتيب في الايتين المذكورتين لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز وكذلك الكلام
في تقاتل زيد وعمرو ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب ان يجوز عنه بالفا ثم اذ هو غير لازم مع اختلاف
فلا يلزم من صحة قولنا تقاتل زيد وعمرو صحة قولنا تقاتل زيد فعمرو ثم عمرو ويعرف في الوجه الثالث انه اذا
قال جا زيد وبكر بعده لا يكون تكرارا لانه يكون مفيدا لامتناع حملها على الجمع المطلق لاحتمال توهم بجهة التجوز
واذا قال جا زيد وبكر قبله لا يكون ناقضا لكونه مفيدا لارادة جهة التجوز فان قيل لو كانت الحقيقة
في الترتيب فافادتها الجمع المطلق عند تفسيرها به ان كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة يلزم
منه الاشتراك وهو ايضا خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين
اولى من الاخر فان قيل ما ذكرناه اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن حرف يخصه
ويدل عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفا ثم عليه قلنا
نحن انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين الفا وثم دلالة المطابقة بل انما بجهة التضمن او الالتزام
وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام فتدل على الجمع المطلق هذه الدلالة وعند ذلك
فليس اخلا الترتيب المشترك عن لفظة تطابقه اولى من اخلا الجمع المطلق واجيب عن الرابع بان ما ذكر
معوض بثم وبعد فانهما تفيدان الترتيب ولا يصح دخولهما في جواب الشرط وعن الخامس انما ذكرتم يلزم
ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع ويا التثنية مطلقا وليس كذلك لانه لا مانع من كونها جارية مجريهما
في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب كما في الفا وثم وعن السادس بان الجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف
يدل عليه فكذلك الترتيب المطلق ايضا معقول ولا بد له من حرف يدل عليه وليس ما يفيد بالاجماع
الا الواو فيتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كثم اي ولا يلزم ان يجاب بالواو عن الشرط اذا كانت
للترتيب كالايجاب بثم عن الشرط وهذا جواب عن الوجه الرابع وكان المناسب ان يقدم على جواب الخامس
والسادس وقد ذكرنا في الموضع المذكور واستدل القايلون بان الواو للترتيب بوجوه الاول ان
الواو يفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا فان وجوب تقدم الركوع على السجود
مستفاد من هذه الايه وليس في هذه الايه ما يدل على الترتيب الا الواو فيكون حقيقة في الترتيب والا يلزم
المجاز والاصل عدمه الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعاير الله قال الصحابة بم نبدا فقال
صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدا الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك الثالث ان الصحابة انكروا على ابن
عباس وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا من اهل اللسان ولولا

اجيب بانه لو كان حقيقة في الجمع المطلق والترتيب عند تفسيرها به ان كان مجازا او هو خلاف الاصل ثم

وذلك ما لا يدل عليه الفا وثم

وهذا ليس بجواب الخامس وقد الاستفسار لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار كما ذكر صاحب الاحكام ولم يجب عنه المصنف وان رجح كلامهما والجواب الذي ذكر صاحب الاحكام وهو انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ تجوزا

ان الواو للترتيب لما كان كذلك الرابع روي ان واحدا قام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى ولو لم تكن الواو للترتيب لما وقع الفرق بين ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبين ما قاله الخطيب الخامس ان الترتيب في اللفظ له سبب والترتيب في الوجود صالح له فتعين الحمل عليه اجاب المصنف
عن الاول بانا لا نم ان الترتيب بين الركوع والسجود مستفاد من الامر بل من دليل اخر وهو ان النبي عليه السلام صلى ورتب
السجود على الركوع وقال صلوا كما رايتموني اصلي ولو كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا البيان
وعن الثاني انه حجة على الخصم لانه حيث سال الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل اللسان ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا
الى السؤال قيل لقائل ان يقول لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال فيتعارضان وفيه نظر وذلك لانه اذا
كان للجمع المطلق لزم احتياجهم الى السؤال لانه لم يفهم تقدم احدهما على الاخر بعينه فلا بد ان يتقدم واحد منهما فاحتاجوا
الى السؤال عما يبدا به والحق ان البداءة بالصفا مستفاد من امر اخر وهو قوله صلعم ابدؤا بما بدا الله به وعن الثالث ان
انكار الصحابة على ابن عباس ليس لفهم الترتيب من قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله بل لانها للجمع المطلق واجاب ابن عباس بان الترتيب
ينافي الجمع المطلق وعن الرابع ان توجه الذم الى الخطيب للتادب بقصد الافراد اسم الله تعالى اولا مبالغة في تعظيمه لا لان
الواو للترتيب والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة الواو على الترتيب ان معصية الله ورسوله لا انفكاك
لاحدهما على الاخرى حتى يتصور فيهما الترتيب وعن الخامس ان كون الترتيب في الوجود للترتيب في اللفظ منقوض بقول
القائل رايت زيدا ورايت عمرا فان الترتيب في اللفظ متحقق ولا ترتيب في الوجود اجماعا ويجوز ان يكون السبب في تقديم الاسم
بالاخبار عنه او المحبة قوله فسد ظن قوم ان الواو للترتيب الى قوله كما لو اخر الشرط ظن قوم ان الواو
للترتيب عند ابي حنيفة وللمعية عند ابي يوسف ومحمد لانه قال فيمن قال لامراته قبل الدخول بها انت ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت واحدة فدل ان الواو للترتيب عنده لانها لو لم تكن للترتيب
لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط وقالا اذا دخلت طلقت ثلثا فدل ان الواو للمعية عندهما
لانها لو لم تكن للمعية لكان ينبغي ان لا يقع الا واحدة وليس كذلك اي ليس الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة بسبب ان
الواو للترتيب وليس المعية في هذه المسئلة عندهما بسبب ان الواو للمعية بل اختلافهم في وقوع طلقة واحدة او
طلقات ثلث راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يوجب التفريق اولا فقال يوجب التفريق لان الجزاء الاول اي طالق
الاول يتعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها
فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المعنى المقتضي لتوقفه عليه ولم يوجد فيتصل طالق
الاول بالشرط بنفسه بلا واسطة وقوله وطالق اي الثاني يتعلق بواسطة الاول لانه جملة ناقصة متوقفة على
الاولى لاحتياجها لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة

شيئا

شيئا فاذا احتيج الى طالق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق
الاول ويتعلق الثاني بواسطته ثم تعلق الثالث بعد تعلق الثاني فصار الثاني واسطة بين الثالث والشرط كما ان الاول واسطة
بين الثاني والشرط فيتعلق الثالث بواسطتين والمعلق يتطلق عند وجود الشرط والوسائط من ضرورة صحة العطف
فاذا تعلقت بهذا الترتيب فتنزل حين تنزل على هذا الترتيب لان الاجزاء تنزل على الوجه الذي تعلق فينزل متفرقا
ومن ضرورة التفرق ان تبين بالطلقة الاولى لانها غير معتدة ضرورة وقوع الطلاق قبل الدخول بها فثبت ان
الترتيب حصل بهذا الطريق عنده لا لان الواو للترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة لكان
لكون الواو يقتضي المعية لكن الواو لا يقتضي المعية كما لا يقتضي الترتيب وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة لانها جزاء
بغير شرط فشاركت الاولى لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقص على الكامل
يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير ما به يتم
الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية
والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا يوجب الترتيب تعلقت الاجزية
غير موصوفة بالترتيب فوقعت الطلقات كذلك فالترتيب في التكلم بالطلاق اي التعليق لا في التطليق اي الايقاع صح
طلاقا فانه لا ترتيب في وقوع الطلاق كما لو علق بشروط مكررة متفرقة بان يتخللها ازمنة بان قال ان تزوجتك
فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب الكلام
ان يقع الطلقات معا لم يتغير بالواو لان الواو لا يوجب الترتيب وفرق بين هذه المسئلة وهو قول القائل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق وبين التعليق بشروط مكررة متفرقة بان الشرط اذا تعددت تعلقت الاجزية
بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق في التعليق وكان كما لو اخر الشرط كما اذا قال انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار قوله فيعوض واجيب الى قوله كالمديون لما بين عدم صحة ما ظن من ان الواو
للترتيب عنده وللمعية عندهما اراد ان يذكر النقض المستدعيه لكون الواو للترتيب والنقض المقتضي لكونها للمعية
ويجيب عنها فقال اذا قال لامراته التي لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق بانت المراة بطلقة واحدة واذا زوج
رجل امتين برضاهما في عقد او عقدين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على
اجازته فان اعتقهما المولى معا بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع بين الحرة والامة غير متحقق في
حال العقد ولو اعتقهما متفرقا بان اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية هاهنا فان
من باب الترتيب فلو لم يوجب الواو الترتيب لما كانت البينونة في الصورة الاولى بطلقة واحدة كما لو قال انت طالق
ثلثا ولما بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما معا ولو زوج الفضولي اختين من رجل في عقد واحد بطل النكاح وله

سفد بوجه ولو زوجها في عقدين فاجاز أيهما الزوج معا بان قال اجزتهما بطلا وان اجازهما مفرقا بان اجازهما
بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما وهذه
المسئلة تدل على ان الواو للمعية ولو قال من مات ابوه عن ثلثة اعبد فقيمتهم سواء اعتق اي في مرض موته هذا وهذا
وهذا فان قربه في كلام متصل عتق من كل ثلثه وفي كلام متفرق بان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق اي هذا
فسكت زمانا ثم قال واعتق هذا فسكت ثم قال واعتق هذا اعتق الاول بتمامه وعتق نصف الثاني وعتق
ثلث الثالث لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق الاول من غير سعاية ثم اقر باعتاق الثاني لم يغير حق
الاول لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان ثلث المال بين الاول والثاني نصفين لكن لم يصدق
في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني فيعتق نصف الثاني واذا اقر بالثالث فقد زعم ان ثلث المال بينهم اثلاثا
لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين ويصدق في اثبات حق الثالث فيعتق ثلث الثالث وهذه المسئلة ايضا تدل على
ان الواو للمعية قولهما بان من المعية اي هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها وهي مسئلة تزويج الفضولي اختين
وجواب المسئلة الاولى لان الواو للعطف المطلق لا للمعية ولا للترتيب ولكونها للعطف المطلق لم يتوقف الثاني لان الاول
منجز فيقع قبل التكلم بالثاني فلم يتوقف اول كلامه لان توقف الكلام الذي صدر من اهله في محله لا يكون الا
لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه ككلمة مع او من مغير الحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد ههنا
تنصيص عليه لان الواو ليست بنص مع المعية بل المعية من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق
الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول فنزل الطلاق الاول وارتفعت المحلية ضرورة حصول البينونة فلم يلحق الطلقة
الثانية واما المسئلة الثانية فعتق الامة الاولى ابطل محلية التوقف في الامة الثانية يعني بعدما عتقت الاولى
لا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف اذ لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اي لا تبقى الامة محل النكاح في
مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا بطل
نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح
لانه غير لازم وكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة
فلهذا ابطل توقف نكاح الثانية بعدما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ولا تدارك باعتاقها لفوات
المحل في حق التوقف قبل الاعتاق فثبت ان بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لان الواو توجب الترتيب
واما المسئلة الثالثة وهي مسئلة تزويج الاختين في عقدين فاول الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخر الكلام تغيير
اوله كما توقف اول الكلام على الشرط والاستثناء واذا لم يغير اخر الكلام اوله لم يتوقف اول الكلام على الاخر وفي
مسئلة الاختين اخر الكلام غير اوله لانه اذا لم يضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها
للجمع

للجمع بينهما فصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخر الكلام سلب جواز النكاح وكان اخر الكلام كالشرط والاستثناء فتوقف
اول الكلام على الاخر فصار كانه جمع بكلمة واحدة فبطلا لهذا لا لان الواو بمعنى المعية واعلم انه اختلف الجواب في
في المسئلتين اي مسئلة الامتين ومسئلة الاختين فان قوله في الامتين هذه حرة وهذه حرة يكون كالتفريق ولا يكون كالمعية
وقوله في الاختين اجزت هذه وهذه يكون كالمعية ولا يكون كالتفريق وذلك لان في مسئلة الامتين اعتاق الاخيرة
لا تغير الكلام الاول لان النكاح بقي موقوفا صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاولى فلم يتوقف
الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني وفي مسئلة الاختين اجازة الاخيرة غيرت الكلام الاول كما ذكرنا فتوقف الكلام
عليه ففسد كما ذكر ولا اختلاف بين المسئلتين عند اعتاقهما معا في بطلان النكاحين ولا عند التفريق في بطلان
الثاني فحسب فان صدر الكلام توقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صورة التفريق لا وصل فلا توقف
ومنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة
والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر فاذا عطف على جملة تامة لا توجب مشاركتها الاولى فلم يتوقف اول
الكلام على اخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلاثا وزينب طالق واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت هذه وهذه
والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية
ولو قال في مسئلة الامتين هذه حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة فعلى هذا لا فرق بينهما
فيما اذا كان المعطوف جملة تامة في المسئلتين وعلى الوجه الذي اشار المصنف اليه بينهما فرق واما المسئلة
الرابعة وهي مسئلة الاقرار فكذلك اي كما ان صدر الكلام في مسئلة الاختين يتغير باخره فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير
الصدر باخره عند الاتصال لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية لانه يخرج من الثلث
فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة لان السعاية وجبت عليه والمستسعى
كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما تغير من براءة الى شغل ذمة كالحر المديون
وان لم يتغير الى الرق لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث
ووجب عليه السعاية في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لا لان الواو بمعنى المعية
فاعلم اذا عطف جملة على اخرى الى قوله لا تستبد بكل الخبر اذا عطف جملة بالواو على جملة اخرى فلا يخلو اما ان
تكون الجملة الثانية المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت تامة لم تشارك الجملة الاولى في الحكم وذلك كقوله
هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فالجملة الثانية المعطوفة تامة فالمرأة الثانية تطلق واحدة ولا تشارك الاولى
في وقوع الثلث لان الشركة انما تثبت لاحتياج الجملة الثانية المعطوفة الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة وقد سمي بعضهم هذا

واجازتهما معا صح
فان ذكر بطلاق صح

الواو واو الاستئناف وان كانت الجملة الثانية المعطوفة ناقصة فالاصل مشاركتها للجملة الاولى فيما تمت

به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية لكونها ناقصة تفتقر

الى ضم شيء تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تم به الجملة الاولى لانه لا قرينة تدل عليه وما تم به الجملة الاولى

اما ان يكون بعينه او بتقدير مثله مرة اخرى والثاني باطل لانه انما يقدر مثله اذا امتنعت الشركة نحو جاءني زيد اذا ثم

وبكر فانه يقدر جاءني مثله مرة اخرى لامتناع الشركة في المجيء لاستبداد كل منهما بمجيء واما اذا لم يمتنع الشركة

فيما تم به الاولى فلا يقدر مثله الا ان التقدير خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه

الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا فانها مندفعة بالاولى فان ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى

فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير فتتعلق الثانية بعين الشرط الذي تعلق به الاولى   مثلا وقد تستعار

للحال الى قوله والا كانت لعطف الجمل   الاصل في الجملة الواقعة حالا ان لا تدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم

الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب

فتتناول شيئا بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فبذلك يكون مغنيا عن تكلف اخر تعلق

الا ان النظر الى الجملة من حيث كونها مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها

بجهة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاءني زيد وفرسه يعدو وبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى
جيران

مثلها في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال والعلاقة المجوزة لاستعارة الواو للحال الجمع

بين الحال وذي الحال واختلفت الفروع على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها

جعلوها للحال بنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجمل ولم يجعلوها للحال لا بنية ولا بدونها وفي بعضها

اختلفوا فيها قالوا اذا قال السيد لعبده اد الي الفا وانت حر واذا قال للحربي انزل وانت امن يكون الواو في

المسألتين للحال حتى يتقيد العتق في المسألة الاولى بالاداء فلا يعتق الا عند الاداء والامان في المسألة الثانية

بالنزول فلا يحصل له الامان الا عند النزول وقالوا اذا قال الرجل لامرأته انت طالق وانت تصلين

او انت طالق وانت مصلية او انت طالق وانت مريضة يكون الواو لعطف الجملة فلا يتقيد الطلاق

بالصلوة والمرض بل يقع الطلاق في الحال ويحمل الواو ههنا للحال بالنية وقالوا في المضاربة اذا قال لرجل

خذ هذا المال مضاربة واعمل في البز يكون الواو ههنا لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا يكون للحال

لا بالنية ولا بدونها فلا يتقيد الاخذ بالعمل مطلقا لا بالنية ولا بدونها والبز من الثياب امتعة البزاز والبزازة

حرفته واختلفوا في قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف فقال ابو حنيفة لا يجب شيء بالطلاق واوجب ابو يوسف

ومحمد رحمهما الله المال حملا على الحال او على الباء مجازا اما حملها على الحال فلان المعاوضة فانها تقتضي العوض

من الجانبين فيجعل الواو للحال المصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال

وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون علي الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط وكان معناه طلقني بشرط ان يكون

لك علي الف فلما قال الزوج طلقتك كان تقديره طلقتك بذلك الشرط اي طلقتك ان قبلت الالف واما حملها على

الباء مجازا فلمناسبة بين الواو والباء فان الواو للجمع ومعنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم تستعمل

في المعاوضات الباء الذي يؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر والخلع معاوضة

من جانب المرأة ولهذا صح رجوع المرأة قبل ايقاع الزوج الطلاق فدلالة الخلع الذي هو معاوضة حملنا الواو

على الباء كما في قولك احمل هذا الطعام ولك درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وقوله

احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة قال ابو حنيفة رضي الله عنه الواو للعطف

حقيقة والحمل على الحقيقة متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقة وههنا لم يقم دليل يعارضها فان المتحقق ههنا المعاوضة

وهي لا تصلح دليلا معارضا بترك الحقيقة لان معنى المعاوضة زائد في الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض

اذا دخل الطلاق صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادي الي الفا وانت طالق حتى لم

يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلفت بطلاقك فكذا هذا وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها

المال والتعليق بالشرط يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صار يمينا

ولصح رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات فثبت ان المعاوضات من عوارض الطلاق فلا يصح ان يكون

مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصلي بخلاف الاجارة فان معنى المعاوضة في الاجارة

اصلي فجاز ان يعارض اصليا اخر واما قول السيد لعبده اد الي الفا وانت حر فالعتق لا يتعلق بالاداء الا بالف مطلقا لا معنى له

الا الشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا تكون

من غير عقد واصطلاح ولا يمكن ان يجعل الواو للعطف لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما

كمال الانقطاع وهو مانع من العطف فتعين ان تكون للحال والحال شروط لكونها مقيدة ولا معنى له الا الشرط فحمل على

الشرط فيصير تعليقا للعتق باداء المال وهذا بخلاف قولها طلقني ولك الف لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان

قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مبتدأ منه بدون اخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو

التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال بل يكون معناه ولك الف في بيتك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد

لا يتعلق بها اللزوم واما قوله انت طالق تام مفيد بنفسه وقوله وانت مصلية جملة تامة فيكون الواو للعطف

لامكان العمل بالحقيقة اذا كان الجملتان اسميتين وحسن لا يتقيد الطلاق بالصلوة بل يقع الطلاق في الحال لكن يحمل

الواو ههنا للحال لان الصلوة صالحة لان يكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال

انت طالق في حال صلوتك ولكن لا يصدق القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما قوله اخذ هذا
المال مضاربة واعمل به في البز فالواو فيه لعطف الجملة الثانية على الاولى فانها تصلح للعطف لكونها جملتين فعلتين ولا
يصلح حالا للاخذ لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ فان العمل بعد الاخذ فلا يتقيد الاخذ بالعمل لا بالنية ولا
بغيرها فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال بصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف
تقيد والا فان احتمل الحال بان يكون العطف ممكنا ولا محذور فيه فالمعتبر النية على الوجه الذي نوى وان لم يحتمل
الحال يكون الواو لعطف الجملة   مسئلة الفاء للتعقيب الى قوله بانت بالاولى   الفاء للتعقيب من غير مهلة
اي لوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم
يتطاول المدة بينهما هذا مما اتفق الادباء على نقل من اهل اللغة ولاجل ان الفاء يقتضي التعقيب من غير مهلة دخلت
في الجزية لان من حق الجزاء ان يعقب وجوده وجود الشرط بلا فصل ويدخل الفاء على حكم العلة كما يقال جاء الشتاء فتاهب
لان الحكم مترتب على العلة اي بلا فصل رتبة او زمانا وكقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه فانه دل على ان العتق حكم للشراء بواسطة الملك فمقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء من غير تخلل
زمان بينهما وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشراء لان الشراء موضوع لاثبات
الملك والاعتاق ازالة له فيكون منافيا له والمنافي لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما له لذلك فقال انه بنفسه لا يصلح حكما
له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشراء يصير متملكا والملك في القريب اكمل لعلة العتق فيصير العتق مضافا
الى الشراء بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب
بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق اخر ولاجل ان الفاء للتعقيب لو قال الرجل
لاخر بعتك هذا العبد بكذا وقال الاخر المشتري فهو حر كان قول المشتري فهو حر قبولا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب
الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب الحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق الاقتضاء فصار
كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر فانه لا يكون قبولا لانه لم يوجد ما يفيد التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب
بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال ولا يثبت القبول
بالشك ولاجل ان الفاء للتعقيب لو قال الرجل لامراته التي هي مدخولة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق فطالق بانت
بالاولى لان الفاء للترتيب فيثبت به ترتيب بين الاولى والثانية في الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع
الثانية لانها تبين بالاولى   مسئلة ويدخل على العلل الدائمة الى قوله فقد عتقت وامنت   الاصل
ان يدخل الفاء على الاحكام لان الاحكام مترتبة على العلل ولا يدخل على العلل لان العلل متقدمة على الاحكام
لكن قد يعدل عن الاصل فيدخل على العلل لكن بشرط ان يكون العلة مما يكون له دوام لانه اذا كانت العلة

دائمة

دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيتصور تاخرها عن ابتداء الحكم باعتبار الدوام فيصح دخول الفاء
على العلة بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذا اظهر امارة الخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث
الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار باعتبار دوام الغوث وسمي هذا الفاء فاء التعليل لانه بمعنى
لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم
والغوث المغيث واذا قال السيد لعبده اد الي الفا فانت حر لم يتقيد العتق بالاداء بل يعتق في الحال وكذا اذا قال
للحربي انزل فانت امن لم يتقيد الامان بالنزول بل يصير امنا في الحال نزل او لم ينزل وذلك لان الفاء في مثل هذه
المواضع للتعليل فيصير معناه اد الالف لانك حر وانزل لانك امن كانه قائل اد الالف فقد عتقت وانزل امنت
مسئلة ثم للتراخي الى قوله ونزل مرتبا   ثم للعطف على التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف
عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضرب زيد ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة
ولهذا جاز ان يقال جاء زيد ثم عمرو بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء وقيل ثم لا يفيد الترتيب في الجمل كما في قوله
تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وكما في قوله تعالى ثم كان من الذين امنوا وقيل يحمل على
دوام الاهتداء والايمان موافقة للنقل واختلفوا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة يظهر اثره في الحكم والتكلم
جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت وانقطع الكلام به ثم استانف اعطاء للتراخي حقه يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق
التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ التراخي
في الوجود دون التكلم ثابت من وجه دون وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود لا
التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا
والعطف لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال حكما مراعاة لحق العطف فاذا قال الرجل لامراته التي لم يدخل بها
انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فعند ابي حنيفة بانت بالاولى في الحال ويلغو ما بعدها لانه لما صار كانه
سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام على اخره ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت ولو قدم الشرط فقال
ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ووقع الثاني منجزا لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل
ولغا الثالث لانها بانت لا الى عدة ولو كانت المراة مدخولة نزل الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر الشرط
وان قدم الشرط تعلق الاول ووقع الباقي اي الثاني والثالث ~~لانها بانت لا الى عدة~~ وعند ابي يوسف ومحمد
تعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة ونزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي
فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا
وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالاولى   مسئلة ويستعار للواو

الى قوله جمعا بينهما   قد يستعار ثم للواو الذي هو للعطف للمناسبة التي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق
العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو
قال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون فقد تعذر العمل بحقيقته ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون
قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك لاستحالة حدوث شهادته تعالى بهذا اي على وجوب العمل بالحقيقة في ثم
عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند عدمه يحمل ثم في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها   عند تعذرها
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان العمل بها وذلك لامكان حمل الامر بالتكفير وهو ثم ليكفر على مقتضاه من
وجوب الكفارة اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وما جاء في رواية اخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليأت الذي
هو خير يحمل ثم فيها على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل ثم على حقيقته تعذر العمل بحقيقة الامر لانه ح لا يكون الامر
بالتكفير للوجوب لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع واذا حمل ثم على حقيقته في اولى الروايتين وعلى
الواو في الرواية الاخرى يكون جمعا بين الروايتين   مسئلة بل لاثبات المعطوف الى قوله وكان حالفا بيمينين
كلمة بل موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله نفيا كان ذلك او مثبتا على سبيل التدارك فاذا قلت جاني
زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين ذلك انك غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو فتقول بل عمرو
واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني عمرو كانك قصدت
ان تنفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل جاني عمرو فيكون نفي المجيء
ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا وانما يصح
الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع كما في الاخبار فان كان الصدر
لا يحتمل الرجوع كالانشاء صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون
الترتيب الا ترى ان من قال لامرأته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع
عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات
الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانه لم يبق محلا لوقوع الاول
فلغا آخر كلامه ولو قال لامرأته كنت طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك
الغلط ولذا لو قال لرجل طلق امرأتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع
عن التوكيل صحيح وزفر لم يفرق بين الاخبار والانشاء حتى اوجب على من قال لفلان علي الف درهم بل الفان
ثلاثة الاف قياسا على ما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين والجامع امتناع ابطال ما اقر به او اوقعه قال
المصنف رحمه الله قلنا تدارك الغلط في الاخبار يكثر كما لو قال ستين بل سبعين بل ثمانين فان هذه الكلمة وضعت

لتدارك الغلط لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله فان اصله
داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات في شيء واحد وذلك باطل فتدارك
الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها بالكلام الاول تقديرا وكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك
النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف اخرى كما يقال سني ستون بل سبعون
وكما يقال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين وهذا بخلاف ما اذا اختلف جنس المال كما اذا قال علي الف درهم بل دينار
لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام
الثاني واما الانشاء فانشاء ايقاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان يجعل غير واقع في تلك الحالة ولكون
الانشاء لا يحتمل الرجوع تبين غير الموطوءة بواحدة فيما اذا قال انت طالق طلقة واحدة بل ثنتين لانه لا يتمكن من الرجوع
لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم يبق محلا لوقوع الاول فلغى آخر كلامه ولو علق في غير المدخول
بها تقع الثلث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل طلقتين فانه تقع الثلاث اذا دخلت الدار فانه
لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا قال بل
طلقتين فقد قصد الرجوع وابطال الاول واقامة الطلقتين مقامه بالحاقها بعين الشرط بلا واسطة وابطال
الاول غير ممكن لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وقصد تعلق الطلقتين بالشرط ممكن لانه في وسعه وقد اتى
به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثابت ههنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط
بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت
الدار فانت طالق طلقتين فاذا دخل مرة واحدة تقع الثلاث   الفرق لابي حنيفة رضي الله عنه
الى قوله فقد تعدد الشرط   فرق ابو حنيفة رحمه الله بين العطف ببل والعطف بالواو والمسئلة بحالها اي
اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة بل طلقتين تقع الثلث لما ذكر واذا قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة وطلقتين تقع واحدة لان الواو لم يوضع للاستدراك بل
هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تعدد الاول وتشارك الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط
بواسطة تقدم الواحدة ولا يصير مفردا بالشرط فيحصل نزول الطلاق مرتبا وههنا بل تعلق ما بعده بالشرط
بواسطة ابطال الواحدة وابطال الواحدة غير مملوك له فاعتبر قصده فقد تعدد الشرط   فاعل
ولكن للاستدراك الى قوله والا فانه مستانف   لكن وضعت للاستدراك وتقع بين مفردين وبين جملتين
فاذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي لا تقول رايت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما رايت زيدا لكن
عمرا واذا وقعت بين جملتين تقع بعد الايجاب ايضا ووجب تخالف الجملتين في النفي والاثبات من غير

تريب نقول ما جاني زيد لكن عمرو جاء، وجاني زيد لكن عمرو لم يجي والفرق بين لكن وبين بل من وجهين احدهما ان
بل اعم من لكن في الاستدراك فان الاضراب بل عن الاول مطلقا سواء كان الاول نفيا نحو ما جاني زيد بل
عمرو او اثباتا نحو ضربت زيدا بل عمرا والثاني ان حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها
بل يضاف نفي ما قبلها الى دليل وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول
واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام
متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاني زيد لكن عمرو واذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح
الاستدراك فيكون كلاما مستانفا فروع اقر ان هذا العبد لزيد الى قوله لبيان نفي السبب لا الواجب
مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر لزيد فقال زيد ما كان لي قط لكنه لبكر
فان وصل الكلام فهو لبكر ولم يفصل يرد على المقر الاول لان هذا وهو قوله ما كان لي قط مصرح بنفي الملك المعرله
عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر
لانه خرج جوابا له والمقر له ينفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل ان يكون
نفيا عن نفسه الى بكر فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لكنه لبكر
بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين فصح الاستدراك وكان وصله به بيانا انه نفى
الملك عن نفسه الى بكر لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة فيصير قوله علي
مجاز الحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا واذا فصل قوله لكنه لبكر عن النفي كان هذا نفيا مطلقا اي
نفيا عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد وكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا على الظاهر وكان قوله لكنه لبكر
بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني اعني بكرا على المقر الاول وشهادة الفرد لا تثبت الملك فيبقى العبد
ملكا للمقر الاول فاعتبر الوصل لان الوصل تغيير لما هو نفي مطلق ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن مولاها
فقال المولى لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين كان هذا فسخا للنكاح وكان لكن استئنافا لان الكلام
غير متسق لانه نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه فلم يصلح للتدارك ولو قال لك علي الف قرض فقال
المقر له لا ولكنه غصب صح الوصل لبيان نفي السبب لا الواجب اي لا اصل المال وذلك لانه قد صدقه
في الاقرار بالواجب وانما نفى السبب الذي ذكره المقر واثبت سببا اخر ولا تفاوت الحكم اي الواجب
بتفاوت السبب فان الاسباب مطلوبة للاحكام واذا لم يتفاوت الواجب تم تصديقه له فيما ادعى
فيلزمه المال او لاحد الشيئين الى قوله في سبيل الاباحة والتخيير او كلمة تدخل بين اسمين قال الله تعالى

وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين واكثر قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين قال الله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم والمراد نحو
اعتق رقبة او اطعم او اكس فتناول الواحد من المذكورين وهو مقتضاه باعتبار اصل وضعه فانه او في موارد
الاستعمال لا تنفك عن هذا المعنى فدل على انه وضع له ولم يوضع للشك لان الشك ليس بمطلوب في المخاطبات
بحيث يوضع له لفظ يستدعي تشكيك المخاطب في معنى الكلام فان المطلوب من وضع الكلام افهام المخاطب لا تشكيكه
ولا يكون شك المخاطب من مقاصده فلا يكون او موضوعا للشك بل او موضوع لاحد الامرين من غير تعيين والشك عارض
بسبب محل الخبر فانه اخبر عن مجي احدهما في جاني زيد او عمرو ومعلوم ان المجي صدر من احدهما بعينه وانما جهل
السامع من وجد منه المجي واذا استعمل او في الانشاء لا يؤدي الى الشك مع انه حقيقة فيه لا مجاز والحقيقة لا تنفك
عن محلها الاصلي فثبت انها لم توضع للشك واو في الانشاء للتخيير لانها لما استعملت في الامر نحو اضرب زيدا او عمرا
تناول احدهما من غير تعيين والامر يقتضي الايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين ولا يجب ايقاع الضرب
فيهما فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما فهو لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك واذا ثبت
ان او لاحد الشيئين والشك عارض في الخبر والتخيير في الانشاء باعتبار محل الكلام فقول الرجل لعبديه هذا حر او هذا
يكون انشاء فيكون كقوله احدهما حر وفيه احتمال الخبر وانما قلنا انه انشاء لانه في وضعه الاصلي خبر الا ان الخبر يقتضي
تقدم المخبر عنه على علمه وضعه فالاخبار عن الحرية يقتضي تقدم الحرية عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم يتقدم الحرية
يجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية حذرا عن الالغاء والكذب فيقدر ثبوت الحرية قبل هذا الكلام بطريق
الاقتضاء تصحيحا له اذ اثبات الحرية في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا واما ان فيه احتمال الخبرية فلانه في وضعه
الاصلي خبر واذا كان هذا الكلام انشاء وفيه احتمال الخبر اوجبت كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء فله ان يختار
العتق في ايهما شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان للمامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء
ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي اظهار العتق الواقع كما لو اعتق احدهما بعينه ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر
لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فيظهر في شان المولى
حيث كان اظهار العتق الواقع اولا انه هو خبر ولهذا اجبر عليه ومن وجه انشاء فيشترط قيام اهلية الانشاء
وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فعين العتق في الميت لا يصح واذا اجتمع فيه جهة الانشاء
والاظهار عمل بهما في الاحكام فيعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة وقول الرجل
وكلت هذا او هذا بكذا توكيل لاحدهما فيصح ولا يشترط اجتماعهما على الموكل فيه ونصح للموكل فيه عزاء ايهما وقع وبيع
هذا او هذا يصح التوكيل والتخيير بالتوكيل يتعين احدهما تمهيد ما يختلف فيه او لا وقوله بعوض ما يصلح على او اذا قال له موجب

اصلي اعتبر بالموجب الاصلي لانه دخل عليه او عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان كان التخيير مفسدا

اعتبر التخيير وان لم يكن مفسدا اعتبر الاقل من الامرين اللذين دخل بينهما او اذا قال الرجل تزوجتك على الف حالة

او الفين مؤجلة فالتخيير هاهنا مفسد لان المالين مختلفان قدرا فان احدهما الف والاخر الفان ووصفا فان احدهما

موصوف بالحلول والاخر بالتأجيل وكل منهما انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه فيعتبر التخيير هاهنا عندهما

فيعطي الزوج اي المهرين شاء لان موجب او التخيير وقد امكن العمل به هاهنا لان التخيير مفيد فوجب القول به واذا

قال تزوجتك على الف او الفين فالتخيير هاهنا غير مفيد اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاوجبا

اقل الامرين وهو الالف لان تسمية المال في النكاح منفصل عن العقد بدليل ان العقد لا يتوقف على ذكر المال وكان

بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به كالاقرار بالمال مفردا اي صار كالاقرار لانسان بالف او الفين ولان

النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فيكون كالخلع اي الطلاق بمال

وكالعتق بمال وهناك اذا سمى الالف او الالفين يجب القدر المتيقن به فكذا هاهنا ولا وجه للرجوع الى مهر المثل

لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية وافسد ابو حنيفة التسمية واوجب مهر المثل في هذه المسائل

لان مهر المثل هو الموجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما هو الثابت

بالتسمية غير معلوم فلا يترك الموجب الاصلي المعلوم بما ليس بمعلوم فانه انما يعدل عن الموجب الاصلي اذا كانت

التسمية معلومة قطعا ولم يوجد تسمية معلومة قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي وانما وجب اقل المالين

في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق بمال والعتق بمال لانه ليس فيها موجب اصلي يعارض التسمية لجوازها

بغير عوض مطالبة وجواب الى قوله واحد بعينه الفعل لما كان او يتناول احد المذكورين وقع

التخيير في موضع الاثبات فاوفي كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق

الواجبة بقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك كان الواجب واحدا من الجملة لا بعينه والمكلف مخير في تعيين

واحد منها فعلا فيتعين الواجب في ضمن الفعل وقد اوقع السرقة الكبرى اي قطع الطريق لاثبات التخيير في الجزاء

المثبت بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض والمطالبة هي

طلب الفرق بين الصورتين بتقرير المطالبة هلا اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى اي في جزاء قطع الطريق كما اوجبتم التخيير

في خصال الكفارات والمقتضي للتخيير فيهما واحد فانه ورد النص في كل منهما بلفظ او المقتضية للتخيير وما الفرق

بينهما تقرير الجواب انه لا يمكن القول بالتخيير في جزاء السرقة الكبرى وذلك لان كلمة او دخلت بين اجزية متنوعة

وهي القتل والصلب والقطع والنفي وهي في مقابلة الجنايات المتنوعة والجزاء على حسب الجناية فيزداد الجزاء

بزيادة الجناية وينقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فدل تنوع الجناية الى تخويف واخذ

مال

مال وقتل نفس وجمع بين القتل واخذ المال على تنوع الجزاء فيتعلق بكل نوع من الجناية ما يعاقب باخف الانواع

وعند خفة الجناية يعاقب باغلظ الانواع فدل على انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير بقرينة ان الامة اجمعت على ان القاتل

اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل ولما دل

تنوع الجناية الى تخويف واخذ وقتل وجمع بين الاخذ والقتل على تنوع الجزاء قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن جمع

الاخذ والقتل يتخير الامام بين قطعهم ثم قتلهم او صلبهم وبين قتلهم او صلبهم من دون قطع لتجاذب التعدد والاتحاد

في الجناية المجتمعة فيه اما التعدد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل ايضا قد وجد

فلزمه حكم السببين واما الاتحاد فلان الكل قطع الطريق وهو واحد وكان له ان يقتصر على القتل او الصلب واما

الكفارة ففي مقابلة جناية واحدة وهي الحنث فيجري على ان الحق الواجب من خصال الكفارة واحد غير

معين قبل الفعل والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا مسألة وتعم او ورودها الى قوله بخلاف الواو

او تعم عند ورودها في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع واحدا منهما لان او يتناول احد المذكورين

وواحد منهما نكرة في سياق النفي فيعمهما لان من ضرورة صدق الكلام اذا نفي واحد منهما من غير عين انتفى الجميع ان كان خبرا

وان كان نهيا وليس في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء

عنهما ولو قال رجل والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما وبتكلمهما ولا يتخير في تعيين واحد ولو لم يكن للعموم يتخير

له كما في قوله لاكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الاخر وعموم او على الافراد لان

الافراد اصلها لانها تناولت احد المذكورين والعموم انما ثبت بعارض بقرينة بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع

بل ثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة

بقدر الامكان فيحنث عاصيا بتكلم احدهما بخلاف الواو فانه اذا قال والله لا اكلم فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما

مسألة وتعم في الاباحة الى قوله تعمّت او تعم اذا استعملت في الاباحة فان الاباحة دليل العموم

لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل

جالس زيدا او بكرا افهم منه جالس احدهما او كليهما ان شئت والفرق بين الاباحة والتخيير اي الفرق بين وقوع

او في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان المأمور يكون مخالفا للامر بالجمع فيه دون الاباحة فان

الجمع بين الامرين في الاباحة جائز ففي قولك اضرب زيدا او عمرا لو ضربهما جميعا لم يجز ولو جمع بين خصال الكفارة

كان ممتثلا باحدهما لا بالجمع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير ومعرفة الفرق بين الاباحة والتخيير من خارج وهو

حال يدل على احد الامرين وعلى هذا اي على ان الاباحة تعرف بدلالة الحال لو قال قائل لا اكلم احدا الا فلانا

او فلانا له الجمع اي له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربن جميعا الا فلانة او فلانة فليس بمول منهما لانه صدر الكلام في

المسلمين الحظر والاستثناء من الحظر اباحة وكان او في قوله الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانة او فلانة واقعة
في موضع الاباحة فاوجبت العموم مسئلة وترد بمعنى حتى الى قوله اسهيت اليمين او حرف عطف قد
ترد بمعنى حتى مجازا وانما اذا اختلف ما قبلها لما بعدها نفيا واثباتا فانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية فترك الحقيقة وحمل على الغاية مجازا وفيه نظر فانه يصح اختلاف جهة العطف
نفيا واثباتا فان النفي قد يعطف على الاثبات قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس
نحو ما رايت زيدا لكن رايت عمرا والاولى ان يقال اذا وجد الفعل بعدها منصوبا من غير ان يوجد
معطوف عليه منصوب تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل او على حتى
مجازا كقولك والله لا افارقك او تقضيني حقي فنصب تقضيني باضمار ان بعد او فانك لو قلت او تقضيني
بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت القضاء من غير ان يقدر عدم المفارقة لاجل القضاء فلما كان القصد
ان عدم المفارقة لاجل القضاء حتى كانه قال والله لا افارقك لتقضيني حقي وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني
لم يعطف على الاول وينزل الكلام منزلة قولك والله لا افارقك الى ان تقضيني حقي وحتى تقضيني ويكون حرف
الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل او بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم
تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كقولك والله لا افارقك
او تقضيني حقي وكقولك والله لا ادخل هذه الدار الصغرى او ادخل هذه الدار الاخرى فان او في المسئلتين
بمعنى حتى اي حتى تقضيني حقي وحتى ادخل هذه الدار الاخرى فيحنث بمفارقته اولا وبدخول الاولى او لا
وان قضى الحق اولا ودخل الاخرى قبل الاولى انتهت اليمين اي بر في يمينه لانه لما تعذر العطف والكلام يحتمل
الغاية ترك الحقيقة وحمل او على الغاية مجازا فاذا فارق قبل قضاء الحق ودخل الاولى قبل الاخرى فقد
باشر المحلوف عليه فيحنث واذا قضى الحق اولا ودخل الثانية اولا فقد اقتصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا
كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس مسئلة حتى للغاية الى قوله بالرفع اي
ماكول حتى حرف وضعت للغاية حقيقة فانها تستعمل في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان
استعملت في معان اخر فعرف ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا
ينتهي به المذكور اوعنده كالراس ومطلع الشمس كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالجر اي حتى راسها باف
ونمت البارحة حتى مطلع الشمس ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح
نمت البارحة الى نصفها وما بعد حتى غير داخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية
ان لا يكون داخلا في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام

او سلام

او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين
من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونيم الصباح وذلك لان
الغرض ان يقتضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند
حتى الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكر وقد وقعت
في الغاية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى لو كان
بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارني اشراف البلد حتى العبيد
وسبى الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القرآن البارحة حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس
ما م بعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة وتستعمل حتى للعطف لما بين الغاية والعطف
من المناسبة فان الغاية تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون للتعظيم
نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء او للتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة فقولهم جاءني القوم حتى زيد يكون
حتى م زيد اكرمهم او ارذلهم وقولهم اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اي اكلت راسها وقد تعطف جملة مستانفة نحو ضربت
القوم حتى زيد غضبان وقد تعطف حتى جملة ناقصة فيقدر الخبر نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اي حتى راسها ماكول
وهي للغاية في الفعل الى فيكون غاية وحتى للغاية في الفعل بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداة كقوله
سرت حتى ادخلها وقد يكون غاية في جملة مبتداة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند فان حتى في الاصل
للغاية فوجب العمل به ما امكن لا يقال اذا كان حتى بمعنى الى لا يصح دخولها على الفعل لانه حينئذ حرف جر
وحرف الجر لا يدخل على الفعل لانا نقول انما يصح دخولها على الفعل لكون ان مقدرا في ذلك الفعل وان مع الفعل
في حكم الاسم فيكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد
بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء كالصباح وان لم يستقم ان يحمل غاية لفوات العشر
او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى كي ان امكن لمناسبة بين الغاية وبين المجازاة من حيث ان الفعل الذي يوجب ينتهي
بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل
نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل والفعل لا يكافئ نفسه عادة فاذا تعذر الغاية ومعنى كي فللعطف
المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود
المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر وكلمة حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي قوله تعالى حتى تغتسلوا
بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة يحتمل الامتداد اذ القتال يمتد يوما ويومين
والاخر وهو قبول الجزية يصلح منتهى لها وكذا المنع من اداء الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منتهى له وحتى في قوله تعالى

حتى لا تكون فتنة بمعنى كي اي كي لا تكون فتنة اي محاربة وانما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان اخر الكلام لا يصلح لانتهاء
الصدر اذ القتال واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤنا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا
لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام كي وحتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله
الا ان نصر الله قريب بنصب يقول بمعنى الى اي حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو اليسع او
شعيب متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك ولا يكون فعلهم اي زلزلتهم وامتحانهم بالبلاء سببا لمقالة
الرسول ولا يكون فعلهم في قوله انزل بهم فعلهم عند مقالته ومعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اي وزلزلوا كي يقول
الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اي زلزلتهم سببا لقوله وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه ويرفع يقول
على ان ما بعد حتى جملة مستانفة اي هو يقول فيكون غاية   فروع عبدي حر ان لم اضربك حتى ... من غير غاية للتعذر   فروع
ذكرها محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد فهذه غاية حيث
ان اقلع اي امتنع قبل الغاية لان الفعل المحلوف عليه وهو ضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار اي لا امتداد للفعل
حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس
والركوب والضرب من هذا القبيل وكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا واخا كان محتملا للامتداد بالعرف
الذي فلما كان الكف عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية يحتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث
متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين حتى لو قال والله لاقتلن فلانا وهو ميت والحالف
لا يعلم بموته لم يحنث لان شرط الحنث غير متصور كشرط البر ودخول الليل والشفاعة دلالة الاقلاع اي الامساك والكف
عن الضرب لان الاحسان يمنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقة الغاية وحل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حنثا
ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليل الامتناع اي لا يصلح
دليلا على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس مستداما ايضا ولهذا لا يصلح ضرب المدة فيه ففات شرط الغاية
جميعا ولكن الاتيان يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان بدني الى المزور فيصلح
سببا لاحسان مالي منه الى الزائر والتغدية صالحة جزاء للاتيان لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان
فحمل على المجازاة لان جزاء السبب غاية السبب فاستقام العمل به فصار شرط بر فعل الاتيان على وجه يصلح
سببا للجزاء بالغذاء ... ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك كان حتى للعطف المحض لعدم
صلاحية الغاية لان التغدي ليس عداء الغير عند الاباحة احسان قال عليه السلام لو دعيت الى كراع لاجبت هدية
ترك الاكل عند الاباحة علامة العداوة والخليل عليه السلام اوجس خيفة في نفسه عند عدم اكلهم ضيافته واذا كان
التغدي احسانا لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى الاتيان فلا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه

احترز به عن الاتيان على وجه التحقير ... او بنوع ... لا يصلح سببا للتغدية ... [illegible]

كما ان فعله لا يصلح جزاء للاتيان فتعذر حمله على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب
معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب وكانه قال عبدي حر ان لم اتك فاتغدى عندك فان تغدى
عقيب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه استعارة اي استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار
معنى الغاية فيه بوجه استعارة بديعة لم توجد في كلام العرب فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت
زيدا فعمرا او ثم عمرا ولم يذكرها احد من ائمة النحو واللغة بل فقهية اخترعها اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على قياس
استعارات العرب والمجوز ما بين الغاية والعطف من الاتصال فان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث يوصل
الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت حتى للعطف مع قيام الغاية بلا خلاف فجاز استعارتها للعطف المحض اي العطف
من غير غاية اذا تعذرت حقيقته   مسئلة الباء للالصاق الى قوله لحصول الغاية بالماهية   الباء للالصاق
هو معناها بدلالة استعمال العرب الباء في الالصاق وهو اقوى دليل في اللغة والالصاق يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به
فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الاخر الملصق فالقلم في قولك كتبت بالقلم ملصق به والكتابة الملصق ومعناه
الصقت الكتابة بالقلم ولما كان المقصود من الالصاق اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه فان المقصود من
قولك كتبت بالقلم الصاق الكتابة بالقلم دون العكس كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الالة للشيء ولاجل ان
الباء للالصاق والملصق اصل والملصق به تبع صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل الثمن تبع بمنزلة الالة
فان الغرض الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست منتفع
بها في ذاتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالالة للشيء فيصح الاستبدال بالكر قبل القبض في اشتريت هذا العبد
بكر موصوف من الحنطة بخلاف العكس اي اشتريت الكر الموصوف من الحنطة بهذا العبد فانه يحتاج الاجل لكونه سلما ومنع
الاستبدال بالكر والفرق انه اضاف العقد الى العبد فقد جعله اصلا ملصقا بالكر فصار الكر تبعا ملصقا به الاصل
فان المبيع اصل ملصق والثمن تبع ملصق به واذا صار الكر ثمنا وجب في الذمة حالا ويصح التصرف فيه قبل القبض
بالاستبدال كما في سائر الاثمان وفي العكس اي اذا اضاف العقد الى الكر فقد جعله اصلا ملصقا بالعبد
فصار العبد تبعا ملصقا به الاصل واذا صار العبد تابعا والكر مبيعا اصلا انعقد سلما ويصير العبد راس
مال السلم لان راس المال هو الثمن في السلم فيعتبر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
الاستبدال به قبل القبض قال بعض اصحاب الشافعي ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض لان
الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض فاوجب مسح بعض الراس يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت
بالراس اي بعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال وعند مالك الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان
المسح متعد بنفسه واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل قال اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الباء ليست للتبعيض وضعا

فانه لم ينقل احد من نقلة اللغة انه للتبعيض فلا نترك الالصاق الذي هو مفهومه الوضعي لغير الوضعي الذي
هو التبعيض لغير ضرورة داعية الى الترك ولا ضرورة هاهنا لان الالصاق ممكن فوجب العمل بالحقيقة فيحمل
الباء على الالصاق والمسح يحتاج الى المحل والآلة فاذا دخلت في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل
مفعول فعله فيتعدى الفعل الى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي وكقولك مسحت راس اليتيم بيدي
واذا دخلت الباء على المحل تعدى الفعل الى الآلة فيكون التقدير في الآية وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي
الصقوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح بل يقتضي وضع الآلة المسح على الراس
والصاقه به لحصول حقيقة المسح بوضع الآلة لما ان التبعيض لا يقتضيه الباء ان البعض مقدر بانه المسح لا لان
الباء للتبعيض واستيعاب المسح في التيمم ثبت بالسنة هذا جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان الباء قد
دخلت في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فينبغي ان لا يشترط الاستيعاب كما في الوضوء لكن الاستيعاب
شرط تقرير الجواب انه لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم
لعمار يكفيك ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه ومثل هذه السنة يزاد على الكتاب فجعل الباء صلة اي
زائدة ومن ذلك الاصل وهو ان الباء للالصاق اشترط تكرار الاذن في قول الرجل لامراته ان خرجت
من هذه الدار الا باذني فكلما [illegible] لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت [illegible] المصدر
لغة وهو نكرة في سياق النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فيكون عاما واستثني منه خروجا موصوفا بالاذن
فبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا فعلت وجب الجزاء والباء للالصاق فاقتضى الملصق به
اي اقتضى ما يلصق بالاذن اذ لا بد للجار والمجرور من متعلق والشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة
الكلام عليه فصار الخروج الملصق بالاذن المستثنى عاما مثبتا ولا لكل خرجة موصوفة بالاذن وان كان
الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته بخلاف قوله ان خرجت من هذه الدار الا ان آذن لك فانه لا يشترط
تكرار الاذن حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث لان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين
المجاز وحقيقة الاستثناء متعذرة هاهنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك
باطل فيعمل بمجازه وهو ان يجعل غاية لان الاستثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على خلاف
الغاية كان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فيجعل الاستثناء غاية بمنزلة حتى والغاية تحصل
بالمناهية ولا يتوقف على التكرار   قوله على للاستعلاء الى قوله فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها   كلمة
على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان امير علينا لان للامير علوا على غيره فاستعملت للايجاب في الذمة
في قوله لزيد علي الف لانها وضعت للاستعلاء في لزيد علي الف في الايجاب دون غيره وكانت في مثل هذا الموضع

للايجاب

للايجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع وكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه
الا ان يتصل به الوديعة فيقول لفلان علي الف وديعة فح لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وكلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح
بمعنى الباء مثل قولك بعتك على الف درهم واجرتك على الف درهم وزوجتك على الف درهم معناه
بعتك بالف درهم وكذا الباقي لانه تعذر العمل بحقيقتها فان الايجاب على الالف غير مقصود فيحمل على ما يليق
بالمعاوضات وهو الباء بطريق المجاز والمجوز بين العوض والمعوض من الوجوب والاتصال وكلمة على بمعنى
في الطلاق بمعنى الشرط عند ابي حنيفة وعندهما بمعنى الباء فلا يجب على المراة شيء في قولها طلقني ثلاثا على الف
اذا طلقها الزوج واحدة ويكون الطلاق رجعيا واوجبا ثلث الالف اذا طلقها واحدة ويكون الطلاق
بائنا كما في الباء في مثل قولها طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة
ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على يحتمل معنى الباء وقد
صدرت من جانب المراة فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق المعاوضة ودلالة الحال عليها وصار كقولك احمل
هذا الطعام الى منزلي على الف فانه يحمل على الباء وقال ابو حنيفة رحمه الله لا معاوضة بين الواقع اي الطلاق
وبين ما لزم المراة لان المعاوضة يقتضي ثبوت العوض والمعوض معا اذ يستحيل ثبوت الشيء عوضا لشيء آخر
من قبل ان يثبت الآخر معوضا له فان المعاوضة بين الشيئين المقابلة بينهما وما يثبت بطريق المقابلة يثبت
مع مقابله بطريق المقارنة اذ يستحيل كون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه فليس بين الطلاق
وبين ما لزم المراة معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق
وللمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة كلمة على لان كلمة على للزوم وبين
الشرط والجزاء لزوم وكان حمل على على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى وقد امكن العمل بمعنى الشرط هاهنا
فان الطلاق وان اقترن بالمال صح تعليقه مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم
صح ولم يمنع ذكر المال عن صحة التعليق واذا خالف الرجل مقصود المراة من التعليق لم يجب عليها شيء اما
على في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها لان المعاوضات لا تحتمل التعليق لما فيه من معنى
القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام   قوله من للتبعيض الى قوله باحد ما دخلت عليه
ذكر النحاة ان من لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة الى بغداد وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد
يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم ويكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء

الغاية اصلا في من والباقي بعاصي قال المحصلون من النحاة الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهو المختار
الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا والمصنف
اطلق القول وقال من للتبعيض ولم يتعرض لانه حقيقة فيه ام لا ولم يتعرض لسائر معانيه والى لانتهاء الغاية
على مقابلة من اي تدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من تدخل في الغاية التي يبتدأ بها صدر الكلام
نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منقطع السير كما ان البصرة مبتدأه ولان الى وضعت لانتهاء الغاية
استعملت في آجال الدين لان آجال الديون غاياتها والى اذا دخلت في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل
ومعناه ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك
والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وقد يكون للتاجيل والتاخير ومعناه
ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال
ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط
الدين بالاداء او بالابراء فاذا قال انت طالق الى شهر يقع الطلاق في الحال ان نوى تنجيز الطلاق ويلغو آخر كلامه
لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد
فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير يتاخر وقوع الطلاق الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق
يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل للتوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر وان لم تكن — يستعمل للتاخير كما هو
له نية يقع الطلاق منجزا اي في الحال عند زفر لان الى للتاجيل او التاقيت وكل ذلك صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل الا ترى انه لو باع عبدا بالف الى شهر تثبت الالف في الحال وتاجل بعد الثبوت
قال المصنف اضافة اي اذا عري عن النية يتاخر الطلاق الى مضي شهر لان الى كما تدخل في الشيء للتوقيت تدخل
لتاجيل الثبوت ايضا فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع فيقبل التاجيل
فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تاجل الوجوب
لا الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب نفسه يقبل فحمل الاجل عليه فيما يقبله
فاما الغاية الى قوله عند ابي حنيفة للضرورة الغاية ان قامت بنفسها بان يكون موجودة قبل التكلم ولا يكون مفتقرا
في وجودها الى المغيا لم تدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان يستتبعها المغيا مثل
قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان فان الغاية لا تدخل في البيع وما لم تدخل الغاية في حكم المغيا قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناول الغاية صدر الكلام اي يكون صدر الكلام واقعا على الحكم اي المغيا والغاية
جميعا فالغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية في الحكم كما قالوا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب

عامة الفقهاء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا تدخل
تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم
الاستيعاب الى الاباط وكما قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في الخيار
لان الغاية ههنا لاسقاط فانه لو شرط الخيار مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا افسد العقد فكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها فبقي الغاية داخلة تحت الحكم كالمرافق في الوضوء ومنع ابو حنيفة في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة دخول
العاشر في الوجوب فلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا تدخل
وادخل ابو يوسف ومحمد العاشر في الحكم لان العاشر غير قائم بنفسه اذ لا يتحقق العاشر الا بوجود تسعة اخرى قبله
كما لا يتحقق الاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك في
الطلاق اي دخول الغاية الاخيرة عندهما ودخول الغاية عندهما في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاثة او ثنتين
دخل المبدأ عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه لا تتصور الثانية بلا اول فاقتضى ذلك دخول الاول ليصير موقوعا ثانيا ولم
تقتض دخول الثالث لان الثاني ثابت بلا ثالث فعملنا بالمبدأ الى الغاية الاولى على مجاز عملا بحقيقة الثاني لانه هو الواقع
والحكم المطلوب بهذا الايجاب وكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق
ما بين واحدة الى ثلاث فانها تقع واحدة لان ما بين تلغو ولم يمكن اثباتها بالواحد قبلها لانها لم تجز لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق
لا يثبت الا بلفظ — في للظرفية الى قوله والثاني على الساعة — كلمة في للظرفية اي تجعل ما دخلت هي عليه
ظرفا لما قبلها وقال فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة والركض في الميدان فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج
وصار وعاء له وان الميدان قد اشتمل على الركض وصار وعاء له هذا اصل كلمة في وقد تستعمل على سبيل التوسع
في مثل نظرت في الكتاب وانا في حاجتك على معنى ان الكتاب جعل وعاء للنظر وعلى معنى ان عنايته لما كانت
مصروفة الى حاجتك صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه واختلف اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في حذفه
واثباته في ظروف الزمان نحو انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد حذفها واثباتها سواء اي انت
طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء لان حذف
حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار
وسكنت في الدار وقد اتفقوا على انه لو قال غدا ونوى آخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فكذا اذا
قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لكن قد حذفت عنه في اختصارا فكانا في الحكم سواء وفرق ابو حنيفة
رحمه الله بين المسالتين فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق
ديانة لا قضاء لان اسقاط حرف الظرف اوجب اتصال الطلاق بالغد على وجه الاستيعاب ان امكن لانه

ما لم يقع ... الاول والغاية الاخيرة ... الاول والغاية الاولى على حقيقته مع

حسن شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به فوقع الطلاق في كله فتعين ان يكون الطلاق
واقعا في اوله ليتحقق الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق
قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واثبات حرف الظرف اوجب اتصاله بجزء منهم اذ ليس من ضرورة
الظرفية الاستيعاب فوقع الطلاق في جزء مبهم والنية ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى اخر النهار
يصدق قضاء كما يصدق ديانة لان النية مبينة للابهام لا مغير للحقيقة ومسئلة نحن فيه قولهم ان صمت الدهر او في
الدهر فكذا فالاول على الابد حتى كان شرط الحنث جميع العمر والثاني على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر
بعد ما شرع فيه حنث مسئلة وتستعار للمقارنة الى قوله او الواو فواحدة تستعار في للمقارنة اذا
تعذر العمل في قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لم يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه
عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيستعار بمعنى المقارنة والمجوز لما في الظرف من معنى المقارنة اذ من قضية الظرف الاحتواء
على المظروف ومقارنته بحواليه فصار بمعنى مع فتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي
وجوده ضرورة وكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده
فلهذا قال وكان بمعنى الشرط واذا صار في بمعنى الشرط لا يقع الطلاق بقوله انت طالق في مشيئة الله تعالى لان المشيئة
لم تصلح ظرفا للطلاق فتعذر حمل في على الظرفية فيحمل على التعليق وكان اضافة الطلاق الى المشيئة تعليقا والتعليق
بالمشيئة بحكم الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا واذا قال انت طالق في الدار واراد الدخول اي انت طالق في دخولك
الدار صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير بمعنى ما ذكرنا وعلى ان في تستعار للمقارنة يلزم المقر عشرون في الاقرار بعشرة في عشرة
بان قال على عشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية لان العشرة لا تصلح للظرفية فيلغو فيلزمه عشرة وان نوى المعية
لان الظرف فيه معنى المعية فيلزمه عشرون وبقوله انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة عند عدم النية سواء
كانت المراة مدخولا بها او لم تكن فان نوى مع يقعان جميعا قبل الدخول كما يقعان جميعا بعد الدخول وان نوى الواو
يقع واحدة قبل الدخول لحصول البينونة بما قبل الواو ويقعان جميعا بعد الدخول كما لو صرح بالواو بان قال
انت طالق واحدة وواحدة فانه يقع واحدة قبل الدخول ويقعان جميعا بعد الدخول مسئلة مع للقران
الى قوله دون اللزوم مع معناه الاصلي القران اي المقارنة لا ينفك عنه في اصل الوضع فيقع في قوله انت طالق
واحدة مع واحدة او واحدة معها واحدة ثنتان قبل المسيس او بعد وقبل للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية
المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعد فاذا قال لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت
للحال دخلت الدار بعد او لم تدخل واذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع طلقتان ولو
قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع طلقة واحدة وبعد للتاخير وحكم بعد ضد قبل اي اذا قال لغير

الملوسة

الملوسة انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع طلقتان
والضابط في تخريج هذه المسائل شيئان احدهما ان الظرف اذا وقع بين اسمين وقيد بالضمير كان صفة لما بعده وان
لم يكن مقيدا بالضمير يكون صفة لما قبله فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت
القبلية صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي التقدم الذي هو معنى القبلية صفة
معنوية لكذا واما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والثاني ان من اقر بطلاق
سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع غير مالك
للاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال لغير الملوسة انت طالق واحدة قبلها واحدة كانت القبلية
صفة للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية ولا في وسعه القران كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان
في وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة ووقعت عليك واذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية
صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف بان قال انت طالق واحدة وواحدة لوقعت الاولى سابقة
ولغت الثانية لعدم المحل فبعد التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة يقع عليك واذا قال انت طالق
واحدة بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا يقع لانه لو لم يوكد الثانية بالبعدية لا يقع الثانية
لعدم المحل فبعد التاكيد به اولى وصار معناه بعد واحدة يقع عليك واذا قال انت طالق واحدة بعدها واحدة
وقعت واحدة لان البعدية صفة للثانية فلا يقع لانه لو لم يوكد الثانية بالبعدية لا يقع الثانية لعدم المحل فبعد التاكيد به
اولى وصار كانه قال انت طالق بعد الاولى التي وقعت عليك واذا قال انت طالق بعد واحدة يقع ثنتان لان واحدة ثم
البعدية تصير صفة للاولى فيقتضي تاخير الاولى وليس في وسعه ذلك بعدما اوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من
قصده ذلك وصار معنى كلامه بعد واحدة يقع عليك وعند للحضرة حتى اذا قال لفلان عندي الف درهم كان
اقرارا بالوديعة فاستعملت عند للامانة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والوقوع عليه مسئله
ان واذا الى قوله في الاصح ان هو الاصل في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سوى الشرط بخلاف
سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر غير الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما تفيد الشرط بتضمن معنى ان
ثم اعلم انه اصل ومعنى ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها
بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان ويختص ان بمعدوم على خطر الوجود اي تردد بين
ان يوجد وبين ان لا يوجد واما كان للمعدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق على خطر وقوله
على خطر الوجود احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كطلوع الشمس غدا بالنظر الى العادة واثر ان
في منع العلة عن انعقادها علة للحكم الى ان يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ يصير ما ليس بعلة علة ويقال ان

ان للشرط المحض وقالوا اذا قال الرجل لامراته ان لم اطلقك فانت طالق فلانها لم تطلق حتى يموت فتطلق في اخر
حياته قبل ان يطلقها لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق ايضا قبل موتها على الاصح لان الايقاع من حكمه
الوقوع وقد يتحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه لا يعقبه الوقوع فيتحقق شرط الحنث مسئلة الكوفيون
اذا للظرف والشرط الى قوله ولا يبطل اذا كلمة مشتركة بين الظرف والشرط عند الكوفيين وعليه ابو حنيفة رحمه الله
فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الظرف وصارت بمعنى ان وعند البصريين اذا للظرف وتستعمل للشرط لان
فيها شبه من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت عند استعمالها للشرط كمتى فانها للوقت لا يسقط عنها بحال والفرق بين
متى واذا لزوم المجازاة بمتى في غير موضع الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة بها غير لازمة بل المجازاة في حيز الجواز وعلى هذا
صاحباه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا كان عند ابي حنيفة ولكن عندهما بمنزلة متى حتى قال لامراته اذا لم اطلقك
فانت طالق قال ابو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق واوقع ابو يوسف
ومحمد الطلاق عقيب اليمين مثل قوله متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر الظروف وهو للوقت
المستقبل واستعملت اذا خالية عن معنى الشرط في قولك كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ ولا يصلح ان
ههنا فلا يقال كيف الرطب ان اشتد الحر وتقول آتيك اذا ذهب البرد ولا يقال آتيك ان ذهب البرد لان ان شرط
والشرط ما كان على خطر الوجود وتردده واذا تدخل لافادة الوقت الخالص على امر مترقب اي منتظر لا محالة كقوله
تعالى اذا الشمس كورت لان ذلك سيوجد قطعا او امر كائن اي موجود في الحال كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا
كان اذا استعمل للمترقب او الكائن كانت مفسرة من وجه ولم تكن مبهمة من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم
وان لم يعلم وقت وجوده عينا اذا كان مترقبا فلا يصلح شرطا لان الشرط مبهم متردد الوجود في المستقبل لكنها تستعار
للشرط لما ذكر من المناسبة بين الظرف والشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت اذا استعيرت للشرط مثل متى بل اذا اولى
بان لا يسقط عنها معنى الوقت فان المجازاة في متى لازمة ومع هذا لم يسقط عنه الوقت الذي هو حقيقة متى والذي
يدل على ان اذا لا يكون للشرط ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس كما اذا قال متى فاذا مثل
متى في عدم التقييد بالمجلس اجماعا فلو كان اذا للشرط لبطلت المشيئة اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق
ان شئت يبطل مشيئتها بالقيام عن المجلس فعلم ان اذا للوقت حقيقة واذا ثبت هذا كان الطلاق مضافا
الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة قد استعمل للشرط وحده من
غير اعتبار ظرف واحتج الفراء على ان اذا استعملت للشرط وحده بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى
واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه ان تصبك خصاصة بلا شبهة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
واذا ثبت استعمال اذا في الشرط الخالص ومعنى الوقت وقع الشك في الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع

ولن

وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع الطلاق بالشك ووقع الشك في انقطاع المشيئة بعد ثبوتها فيما استشهد وانه
فلا يبطل بالشك مسئلة متى للوقت المبهم الى قوله يذكران في العموم متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص لوقت
دون وقت وكان مشاركا لان في الابهام فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة وجزم ما دخل عليه متى بها مثل ان
مع لزوم الوقت لانها حقيقة في الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله انت طالق
متى شئت لم يتقيد بالمجلس وكذلك متى ما وكل وكلما يذكران في العموم مسئلة كيف لسؤال الحال فان استقام
الى قوله فيتعلق بعلمه كيف لسؤال الحال اي الاستفهام عن الاحوال وكيف لا يكون ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى
في لكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي حال هو اصحيح هو ام سقيم
قائم او قاعد وانما قلنا اذا كان متضمنا معنى على يكون جاريا مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى
الظرف لانه مفعول فيها فان استقام حمل كيف على السؤال عن الحال بان يكون الشيء الذي يتعلق به كيف له حال
يسأل عنها والا اي وان لم يستقم حملها على السؤال عن الحال بطل ذكر كيف فعلى هذا قال ابو حنيفة في قول
السيد لعبده انت حر كيف شئت اعتاق لانه لا يستقيم حملها على السؤال عن الحال الحرية لان الحرية ليس لها حال
بل حكم شرعي يثبت بدون الوصف فلا يتعلق بمشيئة العبد وهو معنى قوله والا بطل فلو شاء السيد عتقا
على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر قال ابو حنيفة في قول الرجل لامراته
انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشيئة والوصف والقدر من بعد بالبينة ثم ان لم تكن مدخولا
بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشيئة لها فان كانت مدخولا بها فالطلقة الواحدة الواقعة قبل المشيئة رجعية
والمشيئة الى المرأة في المجلس بعد ذلك فان شاءت البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت المرأة ثلاثا
وقد نواها الزوج تطلق ثلاثا وان شاءت واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلاثا فهي واحدة رجعية وان شاءت
ثلاثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شيء ما لم تشأ فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى قياس
قولهما لو قال لعبده انت حر كيف شئت يتعلق ان شئت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وقالا ما لا يقبل الاشارة
اي لا يكون محسوسا مشارا اليه مثل الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله فحال الطلاق
اعني البينونة والرجعية ووصفه اعني السنة والبدعية بمنزلة اصل الطلاق لان وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا
كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف بآثاره وهو ثبوت الحل ووجود البيع بآثاره وهو الملك
واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرا الى وصفه كافتقار وصفه في وجوده اليه وكان وصفه بمنزلة الاصل
من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه يتعلقه ايضا وقيل الاظهر ان

الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير له فيكون الامثلة الاربعة امثلة للوصف

النوع الثاني المركب الخ قوله لمعنى مفرد لما فرغ من النوع الاول من الاصل شرع في النوع الثاني منه وهو المركب اعلم ان الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة والغرض ههنا متعلق بالاول والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما تألف من الحروف والاصوات من غير ان يدل على شيء ويسمى مهملا وقد يطلق على ما يدل على شيء ولهذا يقال كلام مهمل وكلام غير مهمل وسواء كان اطلاق الكلام على المهمل بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فالمقصود في هذا الموضع بيان الكلام الذي ليس بمهمل ثم وقد اختلفوا فيه فقال اكثر الاصوليين ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام ولهذا قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد فقوله ما انتظم كالجنس البعيد وقوله من الحروف واراد به حرفين فصاعدا فصل احترز به عن الحرف الواحد كزاي من زيد وعن الكلام النفساني وقوله المسموعة فصل احترز عن الحروف المكتوبة وقوله المتواضع على استعمالها فصل احترز به عن المهمل وقوله الصادرة عن مختار فصل احترز به عما يسمع من بعض الجمادات على صورة ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها فانه لا يسمى كلاما على ما هو المصطلح ههنا وقوله واحد فصل احترز به عما يصدر من اكثر من واحد فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال الكلمة الواحدة وان كانت منتظمة من الحروف لا تسمى كلاما وقد اختلف في اطلاق الكلام على ما اجتمع من كلمات غير منتظمة المعاني كقول القائل زيد اذا في وحي فمنهم من ذهب الى انه كلام لان احاد كلماته وضعت للدلالة ومنهم من ذهب الى انه ليس بكلام والاختلاف في اطلاق الكلام في هذه الصورة عائد الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق الادباء واما حده باعتبار اهل اللغة فقد قيل انه المركب من كلمتين بالاسناد واحترز بالمركب من كلمتين عن الكلمة الواحدة وبالاسناد وهو نسبة احد الجزئين الى الاخر لافادة المخاطب عن المركب المزجي نحو خمسة عشر والاضافي نحو عبد الله والتقييدي نحو الحيوان الناطق فانها وان كانت مركبة لكن ليس بالاسناد ولا يخرج عنه الجملة الشرطية لان الاسناد الذي هو نسبة احد الجزئين يدخلها والمركب من كلمتين لا اسناد فيها فان مفهوم اللقب لا يعتبر والمركب من كلمتين اعم من التقديري والتحقيقي فيدخل فيه نحو انصر ويا عبد الله ومن ظن انه يدخل في الحد نحو حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك من المركبات التقييدية لان فيه اسناد احد الجزئين الى الاخر لافادة المخاطب فقد اخطأ فان المراد بالاسناد ما ذكر ولا شك ان المركبات التقييدية لا اسناد فيها ولا يتأتى الكلام في اقل من اسمين او فعل واسم لان الكلام فيه اسناد والاسناد لا يفارق مسندا اليه ومسندا والاسم صالح لهما والفعل صالح للثاني فقط والحرف ليس بصالح لا للاول ولا للثاني والتركيب الثنائي لا يزيد على ستة اسمين وفعلين وحرفين اسم وفعل اسم وحرف

بأن صدر كل جزء من حروف الاسم الواحد من شخص …

اسم

فعل

فعل وحرف فالاول والرابع يأتي فيهما الكلام لتحقق طرفي الاسناد فيهما والاربعة الباقية لا يأتي منها الكلام لفقد الطرفين في الثالث والطرف الاول في الثاني والثاني في الخامس والاول في السادس ولما كان الكلمة مذكورة في حد الكلام ذكر حدها فقوله اللفظ يتناول المهمل وغيره وقوله المستعمل يخرج الحركات وقوله الموضوعة يخرج المهمل وقوله لمعنى مفرد احترز به عن المركب المزجي والاضافي والتقييدي والاسنادي فانه ليس شيء منها موضوعا لمعنى مفرد لان المراد بالمعنى المفرد الذي يدل اللفظ عليه ولا يدل جزء اللفظ على شيء منه

الاصل الثاني مبدأ اللغات الى قوله والمخصص الارادة لما فرغ من الاصل الاول شرع في الاصل الثاني الذي هو في مبدأ اللغات وطريق معرفتها اعلم ان معرفة مبدأ اللغات متوقفة على معرفة الواضع فانه ما لم يتحقق الواضع لم يعرف مبدأها فلذلك وقع البحث عن الواضع والبحث عن الواضع مترتب على بيان ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لا لمناسبة طبيعية بينهما فلذلك قدم هذا وقال ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة فانه قال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لما اختص كل لفظ بمعنى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه ح اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون لفظ اخر واختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ دون معنى اخر يقتضي التخصيص بلا مخصص قلنا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع اللفظ لضد المعنى الموضوع له لما كان ممتنعا وكيف يمتنع وقد وجد في الالفاظ المشتركة وضع الاسم للضدين كالجون والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بالطبع للضدين وتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني بمجرد ارادة الواضع المختار سواء قلنا بالتوقيف او بالاصطلاح

مسألة الاشعري وجمع من الفقهاء ان الواضع هو الله تعالى الى قوله ليس متحيزا في الرسالة اختلف الاصوليون في الواضع على اربعة مذاهب التوقيف والاصطلاح والتوقيف في البعض والباقي على الاحتمال والتوقف ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعه متلقى لنا بتوقيف بالوحي او بخلق الحروف المسموعة لواحد او لجمع مع خلق علم ضروري له او لهم بانها قصدت للدلالة على المعاني واحتجوا على هذا بآيات منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله لا علم لنا الا ما علمتنا تقريره لو لم تكن اللغات توقيفية لم تكن معلمة من عند الله تعالى واللازم باطل لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل ذلك على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في العموم ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل على ان ما عداها توقيف ومنها قوله تعالى واختلاف السنتكم بيانه ان المراد بالالسنة اللغات لا الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ في مقصود الآية فالحمل عليها اولى تسمية للشيء باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة توقيفية

اي ما تركنا وما اغفلنا في الكتاب اي في اللوح المحفوظ من شيء لم نكتبه ولم نثبت ما وجب ان يثبت … الاسماء … نصب … ما فرطنا … سواء في علمنا وتدبيرنا

وذهب البهشمية وجمع من المتكلمين الى انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد او دواعي جماعة الى وضع
هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم عرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعليم الوالدين الطفل واحتجوا على
ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دل على ان الوضع متقدم على البعثة فلو كانت
توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم البعثة فيدور وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان
القدر الذي يحتاج اليه في التواضع والاصطلاح توقيفي فرارا من التسلسل لانه لو كان الكل باصطلاح
لاحتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر فيتسلسل وجوز
حصول غير ذلك القدر بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر الى ان كل واحد من المذاهب الثلاثة
ممكن فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال ووقوع البعض منها ظني فانه ليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة
فمنع بها المصير الى التعيين والحق ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان تعيين الوقوع لبعض هذه المذاهب
فالمختار قول القاضي اذ لا تعين في شيء منها وان كان المقصود هو الظن فالحق ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن
الاشعري لظهور الايات في المطلوب فان قيل لا ثم ظهور الايات في المطلوب اما قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
فمعناه الهمه وبعث داعيته على الوضع واعطاه من العلوم ما يمكن به من الوضع كما قال في حق داود وعلمناه
صنعة لبوس اي الهمناه ولئن سلم ان المراد منه تعليم الاسماء حقيقة والتوقيف ولكن اراد به
كل الاسماء مطلقا او الاسماء التي كانت موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مفيد وليس سلم
انه اريد به كل الاسماء مطلقا لكن ذلك يدل على ان علم ادم بالاسماء توقيفا ولا يلزم ان يكون اصل الاسماء
بالتوقيف لجواز ان يكون تعليم مصطلح سابق على ادم والباري تعالى وقف ادم على ما اصطلح عليه غيره ولئن
سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لادم بالتوقيف له من غير مصطلح سابق منع الاسماء لجواز نسيان ادم
لها او لم يقف من بعده واصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به ان بيّن
فيه كل شيء فلا يدل على التوقيف لجواز تبيين المصطلح الذي لمن تقدم وبه يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان
ما لم يعلم واما آية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها الهة واما اختلاف
الالسنة فالالسنة فيها غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع فلابد من صرفها عن مفهومها الحقيقي وليس حملها
على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات آية اولى من حملها على القدرة على اللغات حتى يكون الاقدار آية بل هذا
اولى لتوقف التوقيف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن
تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفا كالكلام في الاول فيتسلسل ولم يبق غير الاصطلاح فيتعين والجواب

عن الاول ان حمل التعليم على الالهام خلاف الظاهر ولهذا فان من اخترع امرا واصطلح عليه مع نفسه
يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه حقيقة
لما صح نفيه وحيث صح نفيه دل على انه مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من المجاز فيما ذكر من
التعليم في حق داود المجاز في حق ادم الا بدليل دال على الاشتراك في المجاز والاصل عدمه ولا وجه
لمنع تعليم كل الاسماء فان المنع انما يصح اذا لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمان ادم وهو ممنوع فان الله
تعالى علمه جميع ما يمكن التخاطب به ويجب الحمل عليه فان العموم عليه وتعليم ادم مصطلح من قبله خلاف
الظاهر فمن ادعاه لابد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء الشيء على ما كان وقولهم
المراد من قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس بصحيح فان ذلك معلوم
لكل عاقل قطعا فحمل اللفظ عليه لا فائدة فيه وقولهم لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من سبق فقد
سبق جوابه وقولهم في آية الذم انما ذمهم على اعتقاد كون الاصنام الهة خلاف الظاهر حيث اضاف
الذم الى التسمية وما ذكروه على الآية الاخيرة فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغة اولى من حمله على الاقدار
لقلة الاضمار اذ لا يفتقر الا الى اضمار اللغات والاقدار يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ولان اطلاق
الالسنة على اللغات متعارف بخلاف اطلاق الالسنة على القدرة على اللغة وقولهم في بيان الاقدار اولى
من اختلاف اللغات انه يفضي الى التسلسل قلنا ينقطع بخلق العلم الضروري فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى
العبارات ويخلق فيمن سمعها العلم الضروري بان واضعا وضعها لتلك المعاني ثم ما ذكروه لازم عليهم في
القول بالاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل فلم يبق الا التوقيف فيتعين وجواب
ما ذكره البهشمية من المعارضة بالآية الاخيرة انها انما تلزم الدور لو كان طريق التوقيف منحصرا في الرسالة وليس
كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف معلوما اما بالوحي من غير واسطة او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري
للسامعين بان واضعا وضعها لتلك المعاني ... ما لم يسلك الى قوله والاكثر الاول لا استقلال
للعقل في معرفة اللغات لان الامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان
معلوما بحيث لا يتشكك فيه مع تشكيك المشكك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحو ذلك من الاسامي
فنعلم ان التواتر طريق العلم بتسميته وما لا يكون كذلك اي لا يكون معلوما لنا فطريق معرفته الظن باخبار
الاحاد والاكثر انما قال ... المبادي الفقهية الى قوله ولغزوه في القبح دون الحسن لما فرغ
من المبادي اللغوية شرع في المبادي الفقهية والاحكام الشرعية الحكم الشرعي يستلزم حاكما وحكما ومحكوما فيه
ومحكوما عليه فهذه اصول اربعة الاول الحاكم الثاني الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم عليه الاصل الاول

الحاكم ولا حاكم الا الله ولا حكم الا حكمه ويتفرع عليه انه لا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف بالحسن والقبح
فعل لذاته وانما يطلقان اي الحسن والقبح باعتبارات ثلاث اضافية غير حقيقية الاول باعتبار موافقة
الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض والقبح ما خالفه ويعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من
الفاعل المختار والثاني باعتبار امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فالحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله
والقبح ما امر الشارع بالذم لفاعله فيدخل في الاول اي في الحسن بالاعتبار الثاني فعل الله تعالى والواجبات
والمندوبات لا المباحات ويدخل في الثاني اي القبح بالاعتبار الثاني الحرام لا المكروه والمباح والثالث باعتبار
الحرج وعدمه فالفعل الذي لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله هو الحسن وهو اعم
من الحسن بالاعتبار الثاني ضرورة دخول المباح فيه وعدم دخوله في الحسن بالاعتبار الثاني والقبح ما قابله
اي القبح هو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله والحسن والقبح بالاعتبارات
الثلث ليسا بذاتيين للافعال لاختلافهما بالنسبة الى الافعال اما بالاعتبار الاول فلاختلافهما باختلاف
الاغراض واما بالاعتبار الثاني فلاختلافهما باختلاف امر الشرع واما بالاعتبار الثالث فلاختلافهما باختلاف
احوال الفاعلين وفعل الله تعالى لا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لتنزهه تعالى عن ان يكون له غرض
في فعله وفعل الله تعالى بعد ورود الشرع حسن بالاعتبار الثاني والثالث لانا امرنا بالثناء على فاعله ولا حرج
في فعله وقبل الشرع حسن بالاعتبار الثالث لانه لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن بالاعتبار الثاني ضرورة
عدم ورود الشرع وفعل العاقل قبل ورود الشرع يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لانه يجوز ان
يكون موافقا للغرض او مخالفا وبالاعتبار الثالث لانه يجوز ان يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف
بالحسن والقبح بالاعتبار الثاني وذهب المعتزلة والكرامية والبراهمة الى انقسام الفعل الى
حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الايمان وقبح الكفر ومنه ما يدرك
العقل حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما يدرك العقل حسنه
وقبحه بالسمع كحسن العبادات كالصلوة والصوم والحج وقبح صوم يوم العيد ثم قدماء المعتزلة زعموا
ان الحسن والقبيح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه والجبائية زعموا ان الحسن والقبح مختص بصفة
موجبة لحسنه وقبحه وزعم اخرون ان القبح مختص بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص
بصفة موجبة لحسنه   للاولين حجج الى قوله والعدم شرطه   للاولين اي لاصحابنا حجج الاولى
لو كان قبح الكذب ذاتيا له لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة
فلانه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخ اما ان يصدق في الغد او يكذب فان صدق في الغد يلزم منه كذبه اليوم

وكذبه اليوم قبيح وصدقه في الغد الذي لزم منه كذبه اليوم القبيح قبيح لان ما لزم منه القبيح قبيح فيلزم
قبح الصدق وهو باطل وان كذب في الغد يلزم حسن الكذب في الغد لان الكذب في الغد يلزمه صدقه
اليوم وصدقه اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو حسن يلزم لصدقه اليوم القبيح حسن لان ما لزم
منه الحسن حسن واما بطلان اللازم فلانه اذا لزم حسن الكذب يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم ان
يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء الواحد حسنا قبيحا في حالة واحدة وهو محال
الثانية ان المقتضي لقبح الخبر الكاذب فيما اذا قال زيد في الدار ولم يكن فيها اما نفس الخبر اي نفس ذلك
اللفظ وحده فيلزم قبح ذلك الخبر مطلقا سواء كان صادقا او كاذبا او عدم المخبر عنه فيلزم ان يكون العدم
علة لامر ثبوتي او مجموع الامرين فيلزم ان يكون العدم جزء علة امر ثبوتي او امر خارج عن الخبر فذلك الخارج
المقتضي اما لازم لنفس الخبر المفروض او لازم لعدم المخبر عنه او لازم لمجموع الامرين فيلزم ما لزم من المحال
المذكور او لازم لامر خارج عن الخبر فعاد التقسيم ويتسلسل او غير لازم للخبر الكاذب فيمكن مفارقته
عنه فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان قبح الكذب وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف
الاوضاع واللازم باطل اما الملازمة فلان الحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع والاوصاف الحقيقية
لازمة للحقائق فلا تختلف باختلاف الاوضاع واللازم اختلاف الحقائق باختلاف الاوضاع لان
اختلاف اللازم يستلزم لاختلاف الملزوم واما بطلان اللازم فلان الخبر الكاذب يخرج بوضعه امرا او
نهيا عن الكذب والقبح الرابعة لو كان الكذب قبيحا لذاته لما انقلب واجبا او حسنا لان الوصف الذاتي
يمتنع انقلابه واللازم باطل فان الكذب قد يكون واجبا او حسنا اذا استنقذ به نبي عن القتل الخامسة
لو كان الظلم قبيحا لذاته لزم تقدم المعلول على علته واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة ان قبح الظلم
الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم لانه لو لم يكن قبح الظلم متقدما على الظلم لجاز فعله ضرورة عدم
قبحه حينئذ وايضا لو كان الظلم قبيحا لذاته لكان القبح الذي هو وصف ثبوتي لا يتصاف العدم بنقيضه
القبح معللا بما العدم جزؤه وذلك لانه حينئذ يكون القبح معللا بالظلم والعدم جزء للظلم فان الظلم اضرار
غير مستحق وفي هذه الحجج نظر اما الاولى فلجواز ان يكون صدقه في الغد حسنا ولا يلزم من ملازمة القبح
له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبح فلا يمنع الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبارين فالصدق
حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزامه القبح والحاصل ان الحكم عليه بالحسن والقبح غير ممنوع بالنظر
الى ما يختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية ولقائل ان
يقول هذه الحجج ذكرها الاصحاب لابطال مذهب قدماء المعتزلة القائلين بان حسن الفعل وقبحه

لذاته او لوصف لازم لذاته لا لابطال مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات وحينئذ يندفع
هذا النظر واما الثانية فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بعدم المحوج عنه فيكون العدم شرطا لا مؤثرا ولا
امتناع فيه واما الثالثة فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بالوضع وبعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر
به كما كان ذلك شرطا في كون الخبر كذبا واما الرابعة فلان الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لخلاص
النبي صلى الله عليه وسلم من القتل لجواز التعريض بان ياتي بصورة الخبر ولا يقصد الاخبار عنه واذا لم يكن
الكذب متعينا للخلاص يكون قبيحا ولو سلم تعين الكذب للخلاص فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص
النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته انه لا اثم به مع قبحه ولا تحريم شرعا لترجح المانع عليه ولقائل
ان يقول هذه الحجة لابطال مذهب غير الجبائية وحينئذ يندفع النظر قوله فالحسن والواجب ما لازمه
من تخليص النبي لا نفس الكذب قلنا لا نسلم الحسن والواجب الا بالكذب وما لا يتم الواجب والحسن
الا به فهو واجب وحسن عندهم ولا يمكن انفكاك الاثم عن القبح عندهم وما ليس بحرام شرعا ليس
قبيحا عندهم واما الخامسة فلانا نمنع تقدم قبح الظلم على الظلم فان قبح الظلم صفة له والوصف يستحيل
تقدمه على الموصوف بل المتقدم على الظلم هو الحكم بالقبح على الظلم الذي سيوجد ولا نسلم ان القبح معلل
بالعدم بل القبح معلل بالظلم والظلم وجودي وعدم الاستحقاق وان كان لازما للظلم لكنه غير ذاتي
له ولئن فرض عدم الاستحقاق داخلا في الظلم فالعلة للقبح ماهية الظلم من الامر الوجودي وعدم الاستحقاق
شرطه واستدل اي قوله لا يتاتى التقدم استدل على بطلان مذهب قدماء المعتزلة بوجهين
من نفس تقرير الاول انه لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان حسن الفعل زائد عليه لانه لو لم يكن زائدا عليه لكان نفسه او داخلا فيه وكل منهما
باطل والا لزم تعقل الحسن مع تعقل الفعل وليس كذلك لانه قد يعقل الفعل ويغفل عن الحسن
فثبت ان الحسن زائد على الفعل وهو وجودي لان الحسن نقيض لا حسن ولا حسن عدمي لاتصاف
العدم به اذ يصدق العدم لا حسن فلو كان لا حسن وجوديا لاستلزم محلا وجوديا لامتناع اتصاف
العدم بالوصف الوجودي فثبت ان لا حسن عدمي فيتعين ان يكون الحسن وجوديا لان احد النقيضين
اذا كان عدميا يكون الاخر وجوديا فثبت ان الحسن وجودي وهو قائم بالفعل لانه صفته والفعل
عرض والحسن ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان معنى قيام العرض بالعرض
حصول العرض في الحيز تبعا لحصول العرض الذي هو محل في الحيز والعرض الذي فرضناه قائما بالعرض قائم
بالجوهر اذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر سوى ان العرض حاصل في الحيز الذي كان الجوهر

محلا للعرض حاصل ... فيه حاصل في الجوهر تبعية وكان العرض الذي فرضنا

حاصلا

حاصلا فيه ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا حصول العرض القائم في الحيز الذي كان العرض الذي
هو المحل فيه فيهما في حيز الجوهر تبعية وكان كل منهما قائما بالجوهر فلا معنى لقيام احدهما بالاخر وهذا الوجه
ضعيف بيانه انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه نقيض لا حسن وهو عدمي قلنا لا نسلم ان لا حسن
عدمي فانه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود ولا يلزم ان يكون لا حسن سلب
وجود فان ما دخل عليه صورة السلب قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم فانه هو الموجود اذ لا واسطة بين
الموجود والمعدوم او يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود واذا
كان صورة السلب جاز ان يكون ثبوتيا او منقسما الى الثبوتي والعدمي لم يلزم كونه عدميا اما على تقدير كونه
ثبوتيا فلانه حينئذ يستدعي محلا ثبوتيا ولا يتصف العدم به واما على تقدير كونه منقسما الى الثبوتي والعدمي فلانه
حينئذ يجوز اتصاف العدم به وكذا اتصاف الوجودي به فباعتبار اتصاف العدمي به يكون عدميا وباتصاف
الوجودي به يكون وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فثبت انه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد
معرفة انه سلب وجود والعلم بكونه سلب وجود موقوف على العلم بكون الحسن وجوديا فالاستدلال
على كون الحسن وجوديا بسلب لا حسن دور وايضا هذا الدليل منطبق على الامكان بان يقال لو كان
الفعل ممكنا لزم قيام العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل زائد عليه والا لزم تعقل الامكان
مع تعقل الفعل وليس كذلك وهو وجودي لانه نقيض لا امكان وهو عدمي لاتصاف العدم به والا
يستلزم محلا وجوديا والامكان قائم بالفعل لانه صفته والجواب بان الامكان وصف تقديري فيقتضي سلب
النقيض والامر المقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام العرض بالعرض فان قيل مثله في الحسن والقبح بان
يقول انه وصف تقديري اجيب بانه يخرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات وهو المطلوب تقرير
الوجه الثاني ان فعل العبد ليس اختياريا وكل ما ليس باختياري لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته ففعل
العبد لا يوصف بهما اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فلان فعل العبد ان كان لازما له لا يسعه تركه
فهو مضطر اليه لا مختار له وان لم يكن لازما له جاز تركه فاذا جاز تركه وافتقر الى مرجح عاد التقسيم بان يقال
الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جائزا عاد التقسيم
فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما او الى ما لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا فلا يكون مختارا او يتسلسل والا اي
وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي لان صدور الفعل حينئذ في زمان دون آخر لا لمرجح مع امكان صدوره
في جميع الازمان يكون اتفاقيا وزيف هذا الاستدلال بوجوه لانه الاول ما ذكرتم استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة
فيكون تشكيكا في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب واما قلنا علم بطلانه بالضرورة لانا نقطع

استدلال على ...

انه اختياري للقطع بالفرق بين الضروري والاختياري بضرورة العقل الثاني لو كان الدليل الذي ذكرتم
على ان فعل العبد ليس اختياريا للزم ان يكون فعل الله تعالى غير اختياري لان الترديد المذكور يطرد
فيه بان يقال فعله تعالى اما ان يكون لازما او جائزا والاول يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى مرجح عاد
التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعالى اختياري بالاتفاق فلا يكون الدليل صحيحا الثالث ان الدليل
المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم
وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا والحق ان فعل العبد جائز صدوره ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل
ويترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد فالمرجح هو الاختيار وان وجب الفعل بالاختيار فالوجوب
لاحق للفعل بالاختيار لا ذاتي والوجوب اللاحق بالاختيار لا ينافي القدرة ولا الاختيار بل الوجوب بغير
الاختيار ينافي القدرة والاختيار قالوا العلم بحسن العقلاء الى قوله وهو المفرط ان قصر قالت
المعتزلة العلم بحسن العقلاء الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من
عرف او شرع او غير ذلك ضروري فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح للفعل القبيح وايضا
انا نعلم ان من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرائع
وغير ذلك من الاحوال فيميله الى الصدق وليس ذلك الا لحسن الصدق في ذاته وايضا لولا حسن
الفعل وقبحه بحسب العقل بل المدرك هو السمع وورود الامر والنهي لما فرق العاقل قبل الشرع بين
المحسن والمسيء ولما كان فعل الله حسنا قبل ورود الشرع ولجاز من الله تعالى الامر بالمعصية والنهي عن
الطاعة ولجاز اظهار المعجز على يد الكاذب ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم افحام الرسل من جهة ان
النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى النظر في معجزته فللمدعو ان يمتنع من النظر في المعجز ويقول لا انظر
في معجزتك ما لم يجب علي النظر في معجزتك ووجوب النظر موقوف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك
فيمتنع من النظر في المعجز ما لم يعلم وجوب النظر ولا وجوب قبل الشرع فتوقف وجوب النظر على ثبوت
الرسالة وثبوتها على المعجز عليها ودلالة المعجز عليها يتوقف على النظر فيها والنظر فيها يتوقف على وجوب
النظر فان له ان يمتنع عن النظر فيها ما لم يعلم وجوبه فيدور واجيبوا بمنع تحسين العقلاء الصدق النافع
وتقبيحهم الكذب الضار فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك فلو كان تحسين العقلاء باجمعهم الصدق النافع
وتقبيحهم الكذب الضار ثابتا لما اختلفوا ولو سلم العلم بتحسين العقلاء وتقبيحهم منع كونه ذاتيا فانه
لا يلزم من اتفاقهم على التحسين والتقبيح ان يكون الحسن والقبح ذاتيا اللهم الا ان يجرد الفعل عن
امر خارج وهو ممنوع على ما سيأتي واجيبوا بمنع تساوي الصدق والكذب في حصول غرضه اصلا

ولئن سلم تساويهما منع الميل الى الصدق وبان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى
ما للفاعل ان يفعله وما ليس للفاعل ان يفعله متحقق قبل الشرع لا بالمعنى الثاني على الوجه الذي هو المتنازع
فيه وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني وهو ان له فعله ومعنى الطاعة ما ورد الامر به ومعنى المعصية ما ورد
النهي عنه فلا يمتنع ورود الشرع بالضد اي لا يمتنع ورود الامر بما كان منهيا وورود النهي عما كان مامورا
واما لزوم جواز اظهار المعجز على يد الكاذب ان لو لم يكن لامتناع اظهار المعجز على يد الكاذب مدرك سوى
القبح الذاتي وليس كذلك واجيبوا عن الافحام بلزوم مثل هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم
على الايجاب العقلي فان وجوب النظر عند المعتزلة ليس بضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال
فللمدعو الامتناع عن النظر ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر فله ان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر
علي ولا يجب علي النظر في معجزتك الا بنظري فلا انظر ليلا يجب علي النظر فيلزم الافحام ويمنع توقف النظر في المعجز
على وجوب النظر فيها لانه قد يحصل النظر ممن لا يعلم وجوب النظر ولو سلم توقف النظر على وجوبه منع توقف
النظر على العلم بوجوبه بل يتوقف النظر على نفس الوجوب وهو شرعي متحقق في نفس الامر نظر او لم ينظر
ثبت الشرع عنده او لم يثبت لانه ظهر المعجز في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا
متمكنا من النظر والمعرفة وقد استقر الشرع وثبت والمدعو هو المفرط في حق نفسه ان قصر مسئلة
اذا سلم انهما عقليان الى قوله لكن شكر ملكا جوادا على نعمه مذهب اصحابنا ان شكر المنعم واجب
شرعا لا عقلا خلافا للمعتزلة وهو متفرع على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين فبطلانها يوجب بطلانه
لكن جرت عادة الاصحاب بان سلموا تلك القاعدة وبينوا ابطال قول المعتزلة فيه على تقدير ثبوت تلك القاعدة
بيانا لسقوط كلامهم فيه فيقول اذا سلم ان الحسن والقبح عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب
شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا لكان ايجابه عبثا وهو قبيح عقلا وليست الفائدة لله تعالى لتعاليه عنها
ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله عندهم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر يتفرع على المعرفة وانما هو عبارة
عن اتعاب النفس وتكليفها ما شاق افعال المستحسنات العقلية وترك المستقبحات العقلية وهو
تعب ناجز وعناء محض لا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة
الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار لا يقال شكر المنعم معلوم لكل احد ضرورة وما ذكرتم
استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل ولئن سلم انه لا يكون كذلك منع ان يكون ايجاب العقل
الشكر لا بد وان يكون لفائدة قولكم والا كان عبثا وهو قبيح قلنا هذا منكم لا يستقيم مع انكاركم القبح العقلي
كيف وان تلك الفائدة ان كانت واجبة التحصيل اقتضت فائدة اخرى ويتسلسل وهو ممتنع وان لم يكن واجبة

التحصيل فما يوجب العقل لها اولى ان لا يكون واجبا وان كان لفايدة فما المانع ان يكون الفايدة فى الشكر
نفس الشكر لا امر اخارجا عنه كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس فانه مطلوب لذاته لا لغيره
وان كان لا بد من فايدة خارجية فلم لا يجوز ان يكون الفايدة الامن من احتمال العقاب بتقدير ترك الشكر على ما
انعم الله به عليه من النعم اذ يحتمل ولا يخلو عاقل من خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اجل الفوايد لانا
نقول لا نم ان شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة ولئن سلم انه معلوم لكل احد بالضرورة فمن يشكر
ويتضرر بتركه واما فى حق الله تعالى فلا لاستحالة ذلك فى حقه قولهم لم قلتم برعاية الفايدة قلنا لما ذكرنا قولهم
هذا منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قايلا به وبه يبطل ما ذكروه فى ابطال
رعاية الفايدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكمة بحكمة هى نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة
ودفع المفسدة عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى فعل الشكر فانه ليس فعل الشكر هو الحكمة المطلوبة
من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال فى جميع الافعال وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن الشكر هو الفايدة
المطلوبة من ايجاده بقى التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان يكون الفايدة هى الامن من احتمال العقاب على ما ذكروه
مبنى على امتناع خلو العاقل من خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع
كما هو معلوم فى اكثر العقلاء ولئن سلم عدم خلو العاقل عن خطوره عورض باحتمال خطور العقاب بباله
على شكر الله فان الشكر تصرف فى ملك غيره باتعاب النفس دون اذن المالك بغير فايدة راجعة الى
الشاكر والى الله تعالى وهو قبيح او لان الشكر كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة الخبز مسئلة
المختار ان لا حكم للافعال قبل الشرع الى قوله ولا شرع قبل الشرع فلا حكم المختار ان لا حكم لافعال
العقلاء قبل ورود الشرع واختار بعض اصحاب ابى حنيفة الوقف وفسروه بان لله حكما ولكن لا دليل
لنا على تعيينه قبل الشرع وفسر الوقف اخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل
المثبت للحكم قوله والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع اشارة الى
جواب سؤال تقريره السؤال ان الحكم ازلي فلا يمكن انتفاؤه قبل الشرع فكيف يصح القول بان لا حكم قبل
الشرع تقرير الجواب ان الحكم وان كان ازليا فتعلقه التنجيزي بالافعال ليس بازلي والمراد بقولنا لا حكم
قبل الشرع عدم تعلقه التنجيزي بالفعل فيدنا التعلق بالتنجيزي لاحترازا من تعلقه العقلي فانه ايضا ازلي
وانما قلنا ان تعلقه التنجيزي منتف قبل الشرع لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق فتعلقه
اما للاداء او لترتب العقاب على ترك الواجب وكل منهما منتف قبل الشرع اما الاول فلان الاداء
قبل الشرع غير ممكن واما الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى التعلق لعدم الفايدة

واما المعتزلة فقد قسموا الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل والى ما قبحه العقل والى ما لم يقض العقل
فيه بحسن ولا قبح فان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه فى النفع والضرر وان ترجح فعله على تركه وذم تاركه
فواجب وان لم يذم تاركه فمندوب وان قبحه العقل وذم فاعله فحرام وان لم يذم فاعله فمكروه وان خلا
الفعل عن تحسين العقل اياه وتقبيحه فهو الذى لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فقيل
بالحظر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف عن الحظر والاباحة حجتنا المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة منه انه أمن من العذاب قبل بعثة الرسل بنفى التعذيب على
الاطلاق وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة والا لما حصل الامن من العذاب بتقدير
فعل الحرام وترك الواجب اذ هو لازم لهما وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه بحسب
المفهوم يدل على ان للناس حجة قبل الرسل فيلزم من ذلك نفى الموجب والمحرم واما المعقول فلان
ثبوت الحكم اما بالشرع واما بالعقل بالاجماع وقد بينا من قبل ان العقل غير موجب ولا محرم ولا
شرع قبل ورود الشرع فلا حكم قبل الشرع فان قيل ليس العذاب لازما الى قوله بل نفى ما
انتفى من الاحكام فان قيل اما الاية الاولى فلا حجة فيها فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب وفعل
المحرم لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفى العذاب قبل الشرع نفى الواجب والمحرم وان سلم ان العذاب
لازم لترك الواجب وفعل المحرم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا واللازم من نفى العذاب نفى الواجب
ونفى المحرم شرعا لا نفيهما مطلقا فلا يلزم نفى الواجب والمحرم قبل الشرع من نفى العذاب سلمنا ذلك ولكن
ليس فى الاية ما يدل على نفى الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب لشئ من ذلك بالاتفاق واما الاية الاخرى
وان سلمنا كون المفهوم حجة فما على الاية الاولى من الاعتراض وارد بعينه على الاية الثانية واما ما ذكرتموه
من المعقول فاسد لانكم على ان لا حكم حكم بنفى الحكم وهو تناقض قلنا لازم ترك الواجب وفعل المحرم
عدم الامن من العذاب لا عدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والاية دلت على الامن
قبل الشرع فاللازم وهو عدم الامن منتف قبل الشرع فلا يتحقق الملزوم وهو الحكم قبل الشرع وبه يندفع ما
بعده وهو السؤال الثاني والمراد من التمسك بالاية نفى الوجوب ونفى الحرمة قبل ورود الشرع ونفى الباقى
بدليل الخصم اياتى ونفى الحكم وان كان حكما غير ان المنفى ليس هو الحكم مطلقا بل نفى ما انتفى من
الاحكام فلا تناقض لتغاير المنفى والمثبت والقايل بالاباحة الى قوله ففاسد لفسادها
القايل بالاباحة ان فسر الاباحة بنفى الحرج عن الفعل والترك فمسلم ولا نزاع فى هذا المعنى واما النزاع
فى صحة اطلاق لفظ الاباحة بازائه وان فسر الاباحة بالاذن فى الفعل والترك شرعا فلا شرع قبل ورود

الشرع وان فسر الاباحة بحكم العقل في الفعل بالتخيير بين فعله وتركه فالفرض انه لا مجال للعقل فانه من القسم
الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح القائلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى خلق ما يسمع به من المطعوم
وخلق المنتفع به مع القدرة فانه اقدرنا عليه ومع عود المنفعة اليه لانه ان لم يكن في خلقه فائدة يكون عبثا ويمتنع عود
الفائدة اليه تعالى لتعاليه عنها وليس للاضرار اتفاقا فتعين للانتفاع وهو اما التلذذ او التغذي او الاختبار
مع الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شيء منها الا بالتناول فعود المنفعة
الى المنتفع به فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا هذا معارض بانه تصرف في ملك الغير والتصرف في ملك الغير بغير اذنه
يقتضي الحرمة فالحكمة تقتضي الحرمة وايضا يجوز ان يكون خلقه ليصبر المكلف عنه فيجد لم ذلك على ترك التناول
فيثاب على الصبر والواقفية ان ارادوا بالوقف توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فسلم وان ارادوا
الاحجام عن الحكم بالوجوب او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد لما سبق   الاصل الثاني
في الحكم الى قوله لجواز علمه من خارج   الاصل الثاني في الحكم الشرعي واقسامه حد الحكم الشرعي بانه خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر معناه توجيه ما افاد نحو الحاضر او من في حكمه والمراد
ههنا ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهو يتناول خطاب الله تعالى والملك والبشر والجن باضافته الى
الله تعالى خرج خطاب غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل قوله تعالى لا اله الا هو الحي القيوم فانه
خطاب الله تعالى لكن لم يكن متعلقا بافعال المكلفين ونقض طرد هذا الحد فانه صادق بدون المحدود في
مثل والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ولم يكن حكما فزيد على الحد قولنا بالاقتضاء
او التخيير فاستقام طرده فانه خرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير ونقض عكسه بكون الشيء دليلا كدلوك الشمس لوجوب الصلوة
وكون الشيء سببا كالبيع للملك وكون الشيء شرطا كالطهارة للصلوة فانها احكام خارجة عن الحد فانها وان
كانت متعلقة بافعال المكلفين لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير فزيد على الحد المذكور لفظ او بالوضع فاورد
على الحد بانه مشتمل على او وهو للترديد وهو ينافي التحديد وجعل المصنف الاولى ما ذكره الشيخ جمال
الدين ابن الحاجب في المختصر وهو خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به فقوله خطاب كالجنس وباضافته
الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وخرج بقوله بفائدة شرعية الخطاب الذي يفيد فائدة عقلية
او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات والفائدة هي ما يكون الشيء به احسن حالا وقوله مختصة
به اي بالخطاب اي لا تفهم هذه الفائدة الا من الخطاب لكون الخطاب المذكور انشاء لا خارج له تفهم الفائدة
منه فكون الفائدة مختصة به فخرج عنه مثل قوله تعالى غلبت الروم فانه خطاب الشارع بفائدة شرعية لكن

غير مختصة به لجواز ان يعلم من خارج والانشاء كلام لم يكن فيه نسبة خارجية اي خارجة عن كلام النفس يتعلق
بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وقولنا بعت انشاء فانه لم يكن لها نسبة
خارجة عن كلام النفس يتعلق بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة بخلاف الاخبار مثل زيد قائم فانه كلام حكم
فيه بنسبة خارجة عن كلام النفس يتعلق كلام النفس بها بالمطابقة واللامطابقة فانه يدل على الحكم الموجود
في الذهن وهو اسناد القيام الى زيد بالايجاب ويسمى هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبة خارجة باعتبار
المطابقة واللامطابقة   وهو ان كان طلبا الى قوله وقد علم بذلك حدودها   لما ذكر حد الحكم اراد
ان يذكر اقسامه والحكم ان كان لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب فقوله طلبا
يخرج التخيير والوضع ويتناول الوجوب والندب والتحريم والكراهة وقوله ينتهض لفعل يخرج التحريم والكراهة
وقوله ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب يخرج الندب وقيد بقوله في جميع وقته ليدخل فيه الوجوب الموسع
وحد الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله لفعل بقوله غير كف ليخرج عنه التحريم فان التحريم ايضا طلب لفعل
لكنه هو كف بناء على ان الكف فعل والاولى ان يقال فالايجاب ليناسب قوله فتحريم ولان الطلب هو الايجاب
لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا لفعل ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وانما قال خاصة ليعلم ان
الترك لا يترتب عليه شيء فيخرج عنه الايجاب وان كان الحكم طلبا له وينتهض فعله سببا لاستحقاق العقاب
فتحريم فقوله لترك فعله يخرج الوجوب والندب وقوله ينتهض فعله سببا لاستحقاق العقاب يخرج الكراهة
وان كان الحكم طلبا لترك شيء ينتهض تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وقيد خاصة ليعلم ان فعله لا يترتب
عليه شيء فيخرج عنه التحريم وان لم يكن الحكم طلبا فان كان تخيير المكلف بين الفعل والترك فاباحة والا اي
وان لم يكن طلبا ولا تخييرا فوضعي وقد علم بذلك اقسام الحكم وحدودها وهو ظاهر   فصل
الواجب متعلق الوجوب الى قوله ولا حاجة اليه   لما ذكر الوجوب في التقسيم اراد ان يذكر الواجب والوا   حب
هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب وحد الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وهذا اصح
ولا يرد عليه ان العقاب قد لا يقع لان السبب الوضعي يجوز تخلف المسبب عنه وحد الواجب بانه ما يعاقب
تاركه وبانه ما يوعد بالعقاب على تركه وبانه هو الذي يخاف على تركه العقاب وهذه الحدود الثلاثة مردودة
اما الاول فبجواز العفو بردة فانه يلزم عدم الانعكاس واما الثاني فبصدق ايعاد الله برده فانه يلزم عدم
الانعكاس ايضا واما الثالث ~~فما يشك في وجوبه فان~~ فما يشك في وجوبه يرده فان ما يشك في وجوبه ليس بواجب
وقد يخاف على تركه فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد وقال القاضي ابو بكر الواجب ما يذم
تاركه شرعا بوجه ما قوله ما يذم اي فعل يذم فالفعل كالجنس يتناول الواجب والمندوب والمباح والمكروه

وذلك لان العفو على العقاب على الترك ... [illegible]
تحقق العقاب ... كان ينبغي ... [illegible]
الصادق ... العفو ... [illegible]
بحصول العفو ... [illegible]

والحرام وبقوله يذم يخرج عنه المندوب والمباح والمكروه وبقوله تاركه خرج الحرام وقال شرعا ليوافق مذهبه
من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه الواجب الموسع والكفاية فانهما لا يذم تاركهما على الاطلاق
بل يذم بوجه ما لان الواجب الموسع يذم اذا تركه في جميع وقته والواجب على الكفاية انما يذم اذا تركه الكل وقيد
قوله بوجه ما ذكره رعاية للعكس فانه لو لم يذكره يخرج عن الحد الواجب الموسع والواجب على الكفاية فيلزم عدم
الانعكاس قال المصنف فاخل القاضي بطرده هذا الحد بسبب ذكر هذا القيد لورود الناسي والنائم
والمسافر فان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليس بواجبة مع صدق الحد عليها فان تاركها يذم بتقدير
اتفاقه وهو ما اذا لم يفضها الى الموت مع القدرة على القضاء فانه يذم على هذا الوجه ثم قال المصنف فان
زعم القاضي ان هذه الامور واجبة لكن سقط وجوبها بذلك اي بالنسيان والنوم والسفر فلا يلزم عدم الاطراد
ضرورة صدق المحدود حينئذ قلنا اذا جوزتم سقوط وجوبها بسبب فلا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه
في الواجب على الكفاية انما لم يذم تاركه لان الوجوب يسقط بفعل البعض وكذا نقول في الواجب الموسع
والحق ان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة وذكر قوله بوجه ما لا يخل بالاطراد فانا لا نسلم
انه يذم شرعا تاركه بوجه فان الذم انما هو بسبب ترك القضاء عند القدرة والقضاء بامر جديد لا بسبب
ترك صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر   تنبيه فعلى هذا الفرض والواجب مترادفان الى قوله
بعد ثبوتها   اختلف العلماء في ان الفرض هل هو عين الواجب او غيره فعلى الوجه الذي قسم الافعال يكون الفرض
والواجب مترادفين لان الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وهذا المعنى الذي بعينه
متحقق في الفرض الشرعي واليه ذهب اصحاب الشافعي ~~وعند اصحاب الشافعي~~ وعند اصحاب ابي حنيفة الفرض
والواجب متباينان الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم وقال
تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قدرها
وقطعها والواجب لغة الساقط ماخوذ من الوجبة وهي السقوط ومنه قوله تعالى وجبت الشمس اذا سقطت
ووجب الحائط اذا سقط واضطرب ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب او الثابت اللازم ماخوذا من
الوجوب وهو اللزوم ومنه قوله عليه السلام اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا اشتد وزال عنه
التزلزل والاضطراب وقول المصنف الواجب السقوط والاضطراب فيه تساهل لان الواجب هو
الساقط والمضطرب لا السقوط والاضطراب الفرض ما ثبت لزومه بدليل مقطوع به اي لا شبهة فيه
مثل الايمان والصلوات الخمس والواجب ما ثبت لزومه علينا بدليل مظنون اي فيه شبهة مثل تعيين
الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية وحكم الفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب

اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع به وعملا بالبدن اي يلزم اقامته بالبدن
ايضا فيكفر جاحده لانه انكار للدليل القطعي ويفسق تاركه الذي هو غير مستخف به اذا كان تركه بغير عذر ولا
يكفر لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله وحكم الواجب اللزوم عملا
بالبدن فيلزم اقامته كما يلزم اقامة الفرض لكن لا يلزم اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين
ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني فلا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ويفسق تاركه اذا استخف
بسبب الواجب اي باخبار الاحاد بان لا يرى العمل به لان ترك العمل به مثبتا ولا لاخبار الاحاد فانه
لا يفسق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض واعترض على ما ذكره من التفرقة
بين الفرض والواجب بانهما يطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه بوجه سواء ثبت بطريق قطعي
او ظني فان الاختلاف في طرق اثبات الحكم لكون هذا معلوما وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف
ما ثبت به فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والشدة والضعف لا يوجب اختلاف
الواجب من حيث هو هو واختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها واجيب بان اختلاف
الدليل في اثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم لان المعلوم والمظنون متباينان والحاصل
ان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول
على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين واما اختلاف
طرق الواجبات بالشدة والضعف والظهور والخفاء وطرق النوافل اختلاف في لواحق الماهية بعد
ثبوتها فلا يقتضي اختلاف الماهية   فروع مطلق القراءة الى قوله ثبوته بالكتاب   اعلم
ان الحاصل من التفرقة بين الفرض والواجب التفاوت بينهما في ثبوت العلم والظن والتفاوت بينهما
ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب فمطلق القراءة
فرض بالمقطوع بيانه ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن
في الصلوة فان المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة
وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب خداج اوجب قراءة
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك بان قراءة الفاتحة
واجبة يجب العمل بها من غير ان يجعل فرضا ليتقرر الكتاب على حاله وح يكون قراءة الفاتحة اكمالا للاولى اي القراءة
التي هي فرض لا مغيرا له فيحصل العمل بالدليلين على ترتيبهما وكذلك مطلق الركوع فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى
اركعوا وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر من القرآن ثم اركع

حتى تطمئن راكعا ثم اركع حتى تعتدل قائما اوجب التعديل وكذلك مطلق الطواف فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق والطهارة واجبة بالمظنون اي بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف
صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وكذا تاخير المغرب الى العشاء بمزدلفة ليلة النحر حين افاض الناس
من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة رضي الله عنه كان رديف رسول الله عليه السلام
في الطريق الى مزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ قال رسول الله صلى
اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور امامه وثبت ان التاخير واجب فاذا
صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند
ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب عليه الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها الثابت
بالكتاب او السنة المتواترة الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت
وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة
عملا بالسنة كما في سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر
او فنائه وكالظهر المؤدى في المنزل يوم الجمعة فان اهمل ولم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة
لما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو
وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها عملا بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد
ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى الكتاب
وهو جواز المغرب المؤداة فلا تفسد المغرب المؤداة وكذلك ثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد والحطيم
من الحطم وهو الكسر موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة سمي بالحطيم لانه كسر من
البيت فيكون فعيلا بمعنى المفعول او لانه كسر الله من دعا عليه المظلوم فيكون فعيلا بمعنى فاعل والخبر الواحد
الذي ثبت به انه من البيت ما روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله
مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءها النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ليلا الى البيت فصعدها سدنة
البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها الحطيم فقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة
فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل
وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وان
عشت الى قابل لافعلن ذلك فوجب الطواف بالحطيم بهذا الخبر ولم يصح التوجه الى الحطيم وحده
في الصلوة لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى الكعبة فرض ثبت بالكتاب فلا يتادى

مسئلة الفقهاء في الواجب المخير قوله واما الثاني فلانه ينافي التخيير اختلفوا في الواجب المخير كما في
خصال الكفارة فقال الفقهاء والاشاعرة ان الواجب فيها واحد لا بعينه يتعين بفعل المكلف وقال الجبائي
وابنه ان الكل واجب على التخيير وقال بعضهم الواجب منها واحد معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط
بفعله او فعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشياء جائز عقلا فانا نعلم قطعا ان المولى اي السيد اذا قال لعبده
امرتك ان تكتب هذا الكتاب او تخيط لك الكتاب انهما كتبت اثيبك وان تركت الجميع عاقبتك ولست آمرا ان
تجمعهما بل امرتك واحدا لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن العبد مامورا بشيء لانه عرضه للعقاب
بترك الجميع ولا ان يقال الجميع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا ان يقال واحد بعينه مامور به لانه صرح بالتخيير
فلا يبقى الا ان يقال المامور به واحد لا بعينه والنص وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية
دال على ان الواجب واحد لا بعينه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين المبهم وهو الواحد اما الاول
وهو انه لم يرد الكل فلان التخيير لا يوجب الجمع لانه لو اوجب التخيير الجمع لوجب عتق الكل اذا وكله في عتق احد
عبديه على التخيير ولوجب تزويج الوكيل للخاطبين اذا وكلته في تزويج احد الخاطبين واما الثاني وهو انه
لم يرد واحدا بعينه فلانه ينافي التخيير وذلك لان ارادة واحد بعينه يلزمها عدم جواز ترك ذلك الواحد المعين
والتخيير يلزمه جواز تركه وبينهما منافاة والتنافي بين اللازمين يلزمه التنافي بين الملزومين فيلزم التنافي بين
التخيير وارادة واحد بعينه الاول ثابت فانتفى الثاني قالوا غير المعين الى قوله لامكان الوقوع
قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا بعينه لان غير المعين مجهول مطلقا وكل مجهول استحال التكليف
به لان شرط التكليف الشعور بالمكلف به ولان المجهول يستحيل وقوعه من المكلف فاستحال التكليف به فغير المعين
استحال التكليف به واذا استحال التكليف بغير معين تعين ان يكون الواجب هو الكل او واحدا معينا قلنا
لا نسلم ان غير المعين مجهول مطلقا فانه معلوم من حيث انه واجب وواحد من الثلاثة وان اطلق عليه انه غير
معين باعتبار خصوصية احد الثلاثة فانه باعتبار انه واحد من الثلاثة لا بعينه غير معين فصح اطلاق غير المعين عليه
باعتبار انتفاء خصوصيته في الثلاثة وصح التكليف به لامكان وقوعه من المكلف باعتبار انه معلوم
قالوا لو لم يجب الكل الى قوله واوجب واحدا قالت المعتزلة الكل واجب لانه لو لم يجب الكل لوجب واحد
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان الثاني فلانه اذا كان الواجب واحدا فلا يخلو
اما ان يكون واحدا متعينا او واحدا لا بعينه فان تعين الواحد الواجب انتفى التخيير لان التعيين ينافي التخيير
لان من لوازم التعيين عدم جواز ترك المتعين ومن لوازم التخيير جواز ترك المتعين وبين اللازمين تناف
فيكون بين الملزومين تناف فعلى تقدير التعيين يلزم انتفاء التخيير ولانه لو كان الواجب واحدا معينا يلزم

ان يقع التخيير بين واجب وغيره وذلك لانه اذا كان الواجب واحدا معينا يكون غير ذلك المعين غير واجب
والتخيير ثابت بين كل معين منها وبين غيره فيلزم ان يقع التخيير بين واجب وغير واجب فثبت ان لا يكون الواجب
واحدا معينا وان لم يتعين الواجب الواحد فواحد منها غير واجب فان تغاير اي الواحد الواجب والواحد
غير الواجب لزم التخيير بين واجب وغير واجب فيلزم جواز ترك الواجب وهو باطل وان اتحد الواحد الواجب
والواحد غير الواجب اجتمع الوجوب وعدمه قلنا ماذكرتم لازم عليكم في صورة تزويج الوكيل للخاطبين
وفي صورة الاعتاق فان الواجب تزويجها من احدهما واعتاق احدهما وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين
فهو الجواب عن صورة النزاع ولما كان هذا الجواب الزاميا لم يقنع به المصنف واشار الى ما هو الحق فقال والحق
ان الواجب غير مخير فيه لان الواجب احدها لا بعينه منها والمخير فيه مجاز عن افراده والمخير فيه حقيقة افراده
وليس المخير فيه واجبا واذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعدد الواجب والمخير فيه ولا محذور كالوحرم
واحدا واوجب واحدا   فالواجب الكل الى قوله وعدم اختلافه بالنسبة   قالت المعتزلة يجب الكل
ويسقط بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية اي كان فرض الكفاية فانه عم جميع المكلفين ويسقط بفعل الواحد
منهم والجامع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض قلنا الفرق بينهما ثابت من وجهين احدهما ان
العقاب بترك واحد لا بعينه من ثلاثة معقول وعقاب واحد لا بعينه غير معقول فانه يمتنع عقاب احد الشخصين
لا على التعيين فلا يكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه بخلاف عقاب المكلف المعين على ترك واحد لا بعينه اذ يجوز
ان يعاقب المكلف على احد الفعلين لا بعينه وثانيهما ان الاجماع منعقد على تاثيم الجميع بترك فرض الكفاية وههنا انما وجب
تأثيم المكلف بترك واحد ولهذا قيل ان الواجب على الكفاية على الجميع ولم يقل بايجاب الجميع في الواجب المخير قالوا
لو ثبت ان الواجب واحد لا بعينه لوجب ان يكون معلوما عند الله تعالى لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم واذا كان
معلوما عند الله تعالى يكون معينا فالواجب يكون معينا عند الله تعالى فيبطل كونه غير معين قلنا لا نم انه اذا كان
معلوما عند الله تعالى يكون معينا وذلك لان الله تعالى يعلم الواجب حسبما اوجبه وقد اوجب غير معين قال القائلون
بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون معينا في علم الله تعالى والوجوب يتعلق به فيكون
الواجب معينا وهو ما يفعله المكلف لا ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله عدم وقوعه ويمتنع ايجاب
ما علم الله عدم وقوعه قلنا لا نم انه يمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه وذلك لانه لو كان ما علم الله عدم وقوعه
يمتنع ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك من الفرائض لان الله تعالى
علم عدم وقوعه ولئن سلم ان ما علم الله عدم وقوعه يمتنع ايجابه فيمتنع ان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لانه لو كان ما يفعله
لزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الاخر واللازم باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب

نفعله بعزمه

لانه لو كان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لزم

وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين بل الواجب هو ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث
خصوصه   مسئلة الجمهور في الواجب الموسع الى قوله وله التاخير والتعجيل   الواجب الموسع هو الذي
يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلوة الظهر في وقتها فمذهب جمهور المتكلمين والفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه
وغيرهما ان جميع ذلك الوقت وقت لادائه ذلك الواجب فيه وقال القاضي لم الواجب في اول الوقت الفعل او العزم على
الفعل والاخر الوقت الفعل بعين ومن الشافعية من عين اول الوقت اي اول الوقت وقت الواجب فان اخر الفعل
عن اول الوقت واتى به اخر الوقت فهو قضاء ومن الحنفية من عكس اي قال وقت الواجب اخره واذا قدم اي اذا
اتى به في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك
المصلي اخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك اخر الوقت او ادرك ولم يبق على صفة
المكلفين فما قدمه نفل وما ذكره فخر الاسلام ياتي ذكره في التقسيم بعد قال الجمهور ان الامر بصلوة الظهر ونحوها
نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل افاد العموم بالنسبة الى جميع اجزاء الوقت المذكور
وليس المراد به تطبيق اجزاء فعل الصلوة على اجزاء الوقت بان يكون اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره
على اخره ولا اقامة الصلوة في كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء من الوقت عن صلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعيين
جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلالة للفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء من الوقت صالح
لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه ضرورة امتناع قسم اخر وهو المطلوب
فتخصيص الواجب وتعيينه في اول الوقت كما هو مذهب بعض الشافعية او اخره كما هو مذهب بعض الحنفية تحكم وكذا
التخيير بين الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي تحكم اذ لا دليل على التخصيص ولا على التخيير ولانه لو كان جزء من اجزاء
الوقت الموسع معينا لتعلق الوجوب فما تقدم ذلك الجزء غير صحيح لان الاتيان بالصلوة قبل وقتها غير صحيح وما تاخر
عن ذلك الجزء قضاء لان الاتيان بالصلوة بعد وقتها قضاء فيلزم العصيان لانه اخرج الصلوة عن وقتها بالعمد
والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع قال القاضي ثبت في الفعل والعزم قبل اخر الوقت حكم خصال الكفارة من
حيث هو وجوب احدهما لا بعينه وذلك لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا لم يكن الفعل
واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما فيكون المكلف في اول الوقت مخيرا بين
الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما في اول الوقت لم يعص كخصال الكفارة اجيب بان الواجب في اول الوقت
لو كان احدهما اي العزم او الفعل لكان الفاعل ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من
حيث هو احدهما لا على التعيين كخصال الكفارة والثاني باطل لان الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت
لانه مصل لا لانه اتى باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا ويتأدى به يسقط المبدل كما في سائر الابدال

ووجوب العزم لا يدل على التخيير فان وجوب العزم على كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان
وقال المعين آخر الوقت الفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو وجب الفعل في اول الوقت لعصى المكلف بتاخيره
واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان المكلف حينئذ قد ترك الواجب بغير عذر ومن ترك
الواجب بلا عذر فقد عصى اجيب بانه حينئذ يكون المكلف موخر الصلوة الى اخر الوقت لا تاركها مطلقا وللمكلف
التاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفارة وكما ان تارك احد الخصال لا يعصي اذا اتى بالباقي كذلك
تارك الواجب الموسع في اول الوقت لا يعصي اذا اتى في اخر الوقت تنقسم العبادة اما غير موقتة
لقوله لانه تعارض بصير المكلف العبادة نوعان غير موقتة وموقتة فاما غير الموقتة وهي التي لم تتعلق ادائها
بوقت محدود فذلك نوع واحد لا يجري فيه تقسيمات وذلك كالزكوة وصدقة الفطر والعشر يجب على التراخي
خلافا للكرخي فانه ذهب الى انها على الفور اي يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولهم انه على التراخي
انه يجوز تاخيره عن اول اوقات الامكان لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به فانه لم يذهب اليه احد
واما الموقتة وهي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت لفات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية فهي
انواع اربعة لانه اما ان يكون بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية والاول لا يخ اما ان
يكون الوقت موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضيقه النوع الاول ما جعل وقته ظرفا للمودى وشرطا للاداء
وسببا للوجوب كوقت الصلوة فانه ظرف للصلوة لان الظرف ههنا اي في اصول الفقه ان يكون الفعل واقعا
فيه ولا يكون مقدرا ووقت الصلوة كذلك فانه يفضل عنها وشرط لاداء الصلوة لان شرط الشي ما يفوت
الشي بفوته ووقت الصلوة كذلك فانه يفوت اداء الصلوة بفوته وسبب لوجوب الاداء لانه يمتنع تقدم الصلوة
على دخول الوقت ويفسد تعجيل الاداء قبل الوقت ولان المودى يتبع الوقت في وصفه اي يختلف باختلاف
صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص والنوع الثاني من الموقتة ما جعل
الوقت سببا ومعيارا له كالصوم اي كصوم شهر رمضان فانه مقدر برمضان فرمضان معيار له فان المعيار
هو ان يكون الفعل الواجب واقعا فيه ومقدرا به فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره ووقت الصوم كذلك
فكان معيارا له لا ظرفا واضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت
فقيل صلوة الظهر وكان وقت الصوم سببا له كوقت الصلوة لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص
واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وايضا شهود الشهر سبب مطلقا اي في حق المسافر
والمقيم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولان شهود الشهر سبب مطلقا صح صوم المسافر عن الفرض
كالمقيم حتى اذا نوى المسافر واجبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع

الصوم

الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه لشهود الشهر وقد تحقق شهود الشهر في حق المسافر كما تحقق في حق المقيم
وسابق ان شرعيته تنفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص
بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال فان قيل لا بد من
مناسبة بين السبب والمسبب ولا مناسبة بين الوقت ووجوب العبادة فكيف صح ان يكون الوقت سببا لوجوبها
اجيب بان الوقت ليس بسبب حقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر عقلا
لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعل الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم واقيمت
مقام النعم النوع الثالث من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له مثل صوم النذر والكفارة والقضاء فانها
مقدرة بوقت محدود لتقدير صوم النذر بما سمي من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وبثلاثة ايام وصوم القضاء بمثل ما فات
من الاداء فان الصوم في هذه الصور واقع في الوقت ومقدر به فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره فيكون الوقت
معيارا له ولا يكون الوقت سببا للوجوب بل سبب وجوب الصوم في هذه الصور غير الوقت النوع الرابع من الموقتة
ما له من كل من الظرف والشرط والسبب والمعيار حظ وهو المشكل كوقت الحج فان في وقته اشكالا من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة يتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فانه
فاضل فمن هذا الوجه اشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة اشبه وقت
الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر فان وقت الاداء ايضا مشتبه فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي في السنة
الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك
محتمل فيه فكان مشتبها وفي تعيين العام الاول خلاف فابو يوسف اعتبر جانب التضييق وقال بتعيين الاشهر
من العام الاول للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد وجوبه بطريق التوسع
حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر
وعن ابي حنيفة روايتان وقول ابي يوسف بالتضييق وقول محمد بالتوسع لا ينفي الاشكال لان ابا يوسف انما
حكم بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يودي الى تفويت العبادة لا من حيث انه قطع جهة التوسع بالكلية
فان المؤخر الى العام الثاني جاز اداؤه فيه واذا اداه فهو مودٍّ بالاجماع وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر
الحال الا انه لا يحتمل التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك اشهر العام الثاني كان اشهر العام الاول
متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل ثم انه لو اخر ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق
اما عند ابي يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم اما النوع
الاول من الموقتة فلا يمكن اضافة السببية الى مجموع الوقت لانه لو اضيف السببية الى مجموع الوقت لكان الاداء

بعد خارجا عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح
الاداء قبل خروج الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والوظيفة المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة كانت
على المومنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية وادت الصلوة في الوقت يلزم منه تقدم الحكم على مجموع السبب
وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل مجموع الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية ولا يمكن ان لا تعتبر
معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة وهو البعض الذي سبق الاداء لتقع الاداء بعد سببه
وليس بعد الكل جزء مقدر اى مقدر معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل النصف والثلث والربع والخمس
والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وبطلان الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء
الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه للسببية ولهذا اى ولان بعض الوقت هو السبب
وجب فرض الوقت على من اسلم آخر جزء من الوقت وكذا وجب فرض الوقت على الحائض اذا طهرت وايامها
عشر لقدر جزء من الوقت ~~وكذا وجب فرض الوقت~~ لان جزء الوقت سبب لوجوب الصلوة وقد تحقق السبب
في حقهما فوجب الصلوة عليهما واذا ثبت وجوب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية
من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب واول الاجزاء موجود لا مزاحم له فكان
اولى ان يجعل سببا لان الاداء صحيح بعد الجزء الاول فلو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده ولما صار
الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكن لا على التعيين لان الوجوب جبر من الله تعالى
بغير اختيار العبد فليس من ضرورة نفس الوجوب الاداء للحال بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر
النكاح فانهما يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتاخر الى الطلب والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير وكان الوجوب
بالسبب الذي هو اول الاجزاء والاداء يجب بالطلب اى الخطاب وانما يتعين الاداء اذا تضيق الوقت ولهذا
اى ولان الاداء انما يتعين اذا تضيق الوقت لم يكن على من مات قبل تضيق الوقت فرضه فان اتصل الاداء
بالجزء الاول كانت السببية مقررة عليه واذا فات الجزء الاول ولم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء
الثاني ثم الى الثالث وهلم جرا لانه لما لم تضف السببية الى مجموع الوقت كان الجزء من الوقت المتصل به الاداء
احق بالسببية فينتقل السببية من الجزء الاول الى الجزء الثاني لانه لو لم ينتقل من الجزء الاول فاما ان يضم اليه
الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الوجود للسببية
واتصال المقصود به وهذا فاسد وان ضمنا اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهذا ايضا فاسد فتعين
الانتقال ثم كذلك ينتقل السببية من الثاني الى الثالث الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض
فاذا انتهى الى اخر الوقت الذي لا يسع فيه الاداء المعروض خوطب بالاداء واستقرت السببية واعتبر حال

ذلك الجزء في الصحة والفساد فان كان صحيحا اى غير موصوف بالكراهة ولم ينسب الى الشيطان وجب الفرض
كاملا كما في وقت الفجر فيفسد الفرض باعتراض طلوع الشمس في خلاله لان الجزء الذي تقررت السببية عليه وهو الجزء
الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم المنذور
المطلق لا يتادى به في ايام النحر والتشريق وان كان الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه فاسدا اى ناقصا
بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يشرع فيه وقت الكراهة وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب موثر
في نقصان المسبب فيتادى الفرض بصفة النقصان بسبب الشروع الواقع في الوقت الناقص فلا يفسد بغروب
الشمس بعد الشروع لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل
مما وجب فيه فكان اولى بالجواز قوله ولا يلزم جواب سوال مقدر وارد على قوله فان كان صحيحا تقرير السوال
انه قد ذكر ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع لجزء في وقت الكراهة
لا يجوز واذا ابتدا صلوة العصر اول الوقت ومد الى ان اعترض احمرار الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر
بطلوع الشمس تقرير الجواب ان صلوة العصر اذا وقعت على هذا الوجه لا تفسد لان الشرع اباح للمصلي شغل جميع
الوقت بالاداء فان تعميم الوقت بالاداء هو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات
لترادف نعمه عليه على التوالي في جميع الاوقات لا سيما في اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب الخدمة الا ان
الله تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل الوقت بالعبادة هو
العزيمة ومن ضرورة تعميم الوقت بالاداء الحكم بصحة الاداء اذا اعترض الاحمرار في اثناء الصلوة لتعذر التحرز
عنه اذ لا يمكنه الاقبال على العزيمة التي هي تعميم الوقت بالاداء الا ان يقع بعض ادائها في الوقت الناقص فيصير
ذلك البعض ناقصا ولما لم يكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل العزيمة
لا قصدا فانه بناء على الاول قوله واذا اخلا يحتمل ان يكون جواب سوال تقرير السوال هو ان يقال لما انتقلت
السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات
الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فات عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة
تقرير الجواب انه اذا اخلا الوقت عن الاداء امكنت اضافة الوجوب الى مجموع الوقت لانتفاء ضرورة نقل
السببية من المجموع الى الجزء لانه انما جعل جزء الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء
وظرفه وسبب الوجوب ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعل جزء منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة
فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعل الوقت ظرفا بان لم يود في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب
العمل بالاصل وهو ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الاضافة الدالة على السببية الى جميع الوقت بجمعه يقال

صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل مجموع الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص
فظهر في العصر انه اذا فات تقضى وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها كاملا بسبب كامل فلا تقضى ناقصة ومن احكام
النوع الاول من الموقت انه ان يكون للمصلي اختيار ايقاع الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت اولا ووسطا واخرا
فلا يتعين جزء الوقت التعين بتعيين العبد قصدا ونصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وتعيين جزء الوقت
بالفعل ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس للعبد ولاية وضع
الاسباب والشرط قصدا واثباتا ولان التعيين قصدا يفضي الى الشركة في وضع الاسباب وانما الى العبد ان يرتفق
بما هو حقه من الاداء ثم يتعين سببه حكما ونظير هذا خصال الكفارة الواجب في الايمان فان الاختيار فيها للحانث
ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح
ضرورة فعله ومن احكامه ان تاخير الاداء عن الوقت مفوت للاداء لذهاب شرط الاداء وهو الوقت ومن
حكم كونه ظرفا للواجب ان لا ينفي شرعية فرض الوقت شرعية غيره لانه اذا كان الوقت ظرفا يبقى بعضه خاليا ويمنعه
منافع الوقت على حاله فلم ينف غيرها من الصلوات ومن احكامه ان النية شرط لان يصير ماله مصروفا الى ما عليه
ومن احكامه ان تعيين النية شرط كالظهر مثلا لان المشروع لما تعدد لم يصر معينا بالاسم المطلق الا بنية تعيين
الوصف ومن احكامه ان التعيين الذي هو شرط لا يسقط بتضييق وقت الاداء لان تضييق الوقت انما هو
بسبب عارض تقصير المكلف وتوسعة الوقت افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بما هو عارض بتقصير
المكلف واما الثاني الى قوله عن الفرض مطلقا في الاصح واما النوع الثاني من الموقت فحكمه انتفاء شرعية غيره
معه في هذا الوقت لان الوقت معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه
وكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية غيره عنه لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد فلا يجتمع
فيه صومان اذ لا يتصور في الوقت الواحد الا امساك واحد واذا كان كذلك يتادى الواجب عن الصحيح
المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في وصف الواجب بان نوى صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم فلو ادى المسافر
واجبا اخر عليه او تنفل في رمضان او اطلق النية لم يجز ووقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق
المقيم والمسافر فان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم وقد ثبت ان شرعيته تنفي شرعية
الغير ولا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع رخص للمسافر الفطر دفعا
للمشقة ورخصة الفطر لا تجعل غير فرض الوقت مشروعا في وقته فاذا ترك الرخصة كان هو والمقيم سواء
فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وقال ابو حنيفة رحمه الله نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو

شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الرخص بترك الصوم الذي هو حق الشرع تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل
المشقة ومن التخفيف صحة القضاء فيه لان اسقاط القضاء من ذمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو
لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر
لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى
ولان المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت فيه لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير عنه وانتفاء شرعية سائر الصيام
ليس من حكم الوجوب فان بقاء شرعية سائر الواجبات ثابت في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان
لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر فصار هذا الوقت في حكم تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فيصح
منه اداء واجب اخر والعلة الاولى تقتضي انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت ومنع النفل من وقوعه
نفلا والعلة الثانية تقتضي انه لو نوى النفل يقع عما نوى فالعلة الثانية تسوغ النفل وهما اي منع النفل وتسويغه
روايتان عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا تصح منه نية النفل لا اشكال انه يقع
عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمل
الفرض اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي تصح منه النفل ويقع عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض
لان رمضان في حق المسافر لما صار كشعبان حتى قبل سائر انواع الصوم لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق
ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما وكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج
رمضان والاصح ان اطلاق النية يوقع الصوم عن رمضان على الروايتين لان ترك العزيمة التي هي اداء صوم
الوقت والرخصة لا تظهر بهذه النية لان الرخصة انما تثبت بنية واجب اخر وبنية صريح النفل وهذه النية
لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بنية مطلق الصوم في غير رمضان فهنا اولى وليست
مطلق الصوم بنية صريح النفل ايضا بل يحتمل نية مطلق الصوم النفل كما يحتمل فرض الوقت ولما لم يتبين
الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عند ابي
حنيفة متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع الى المسافر وعندهما الرخصة متعلقة بالفطر
لا غير واما المريض فهو يفارق المسافر في تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دون المسافر فانه يستوجب
الرخصة بالعجز مقدرا اي المسافر يستحق الرخص بافطار الصوم بعجز تقديري لا تحقيقي لقيام السفر المفضي
الى المشقة والتعب بحسب الغالب فيقع صوم المريض عن الفرض مطلقا سواء نوى فرضا اخر او
تطوعا او اطلق في الاصح لان اباحة الفطر للمريض بحقيقة العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو
والصحيح سواء بخلاف المسافر فان رخصته في ترك الصوم للعجز المقدر فان السفر في الغالب مفض الى

المسقه والعالب في حكم المتحقق شرعا فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقه فاذا صام المسافر لانظهر بقدرته على الصوم فوات شرط رخصه بالافطار وهو العجز المقدري لقيام سبب العجز وهو السفر مقامه فلا يبطل رخصه بهذا الصوم وقوله في الاصح اشاره الى ضعف ما روي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفه رحمه الله

متنه قال زفر اذا تعينت الى قوله استحسانا

قال زفر اذا تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نيه من الصحيح المقيم لان الامر بالفعل اذا تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهه المستحقه على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوه لما تعلق بمحل كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهه المستحقه وان لم ينو الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جهه ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نيه لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنيه اجاب المصنف عنه بان الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه ولكن ابقى له المنافع التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العباده باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لم يكن صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمه لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه بالاختيار فلم يحتج الى النيه لانا نقول انما شرطنا النيه ليصرف هذا الفعل عن العاده الى العباده الاختياريه لا لاختيار اصل الفعل ولم يوجد اختيار العباده عند عدم العزيمه وان وجد اختيار الامساك وعدم صحة صوم الفرض بغير المشروع لكونه غير مشروع لا لان المنافع مستحقه عليه استحقاقا بلا اختيار كما لا يصح الصوم في الليل لكونه غير المشروع لا لاستحقاق المشروع وهذا بخلاف هبة النصاب فان المستحق صرف جزء من المال الى الفقير ليكون كفاية له وقد تحقق ذلك فالهبه صارت صدقه في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقه على الغني صارت هبة حتى يملك المتصدق الرجوع فيها بدلالة في المحل

متنه قال الشافعي الى قوله غير مانع

قال الشافعي لما كانت العبادة اختيارا وجب تعيين الرمضان نية ايضا لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك الذي هو متنوع عادة وعبادة ومعنى العباده معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق بتركه زيادة تغليظ في العقاب وكان الوصف بنفسه عباده كالاصل ومن المعلوم ان الفعل لا يصير عبادة الا عن اختيار من العبد وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النيه ليس لتمييز الوصف حتى يسقط اعتبار النيه بتعين المحل بل اعتبار النيه لتحصيل الوصف قال المصنف نعم لا بد للوصف من التحصيل لكنه نفيا للجبر لان العباده متحققه في رانها فكان اطلاق النيه تعيينا فانه نوى الصوم وهو واحد فيه وله مطلق الاسم فان الواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فيه النفل خطا والخطا في الوصف غير مانع فيلغو نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا فهو بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه فانه يكون نفلا لان الوصف لغي فبقي مطلق النيه

متنه ولما وجب التعيين الى قوله للاكثر حكم الكل

قال الشافعي رحمه الله لما وجب تعيين الصوم المشروع فيه بالاجماع وجب من اول الصوم لان اجزاء الصوم فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تاخت والعباده متجزئة خلا بعضها عن النيه ففسد فاذا اعترضت العزيمة من بعد لم يؤثر في الماضي بوجه لان النيه للتخليص على العبد للعباده واخلاص العبد انما يتحقق فيما لم يعمله لا فيما قد عمله لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا عليه فالجزء الماضي بسبب خلوه عن النيه فسد واذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا كما لو اخرت النية عن الزوال وهذا بخلاف تقديم النيه على اول الصوم وهو التبييت لان ذلك التقدم واقع على جملة الامساك وانقطاع النيه قبل العباده لم يعترض على ما تقدم من النية قبل الصبح ما يبطلها لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد ما يبطل الصوم من الاكل والشرب والمباضعه وغيرها وما وقع منها قبل الصبح بعد النيه لا ينافي الصوم لان شرط المنافاه اتحاد المحل والليل ليس بمحل للصوم اصلا فصح التبييت قال المصنف قلنا ان الافتقار الى النيه لان تصير الامساك قربة والعباده اي هذا الامساك متحد غير متجز صحة وفسادا ودوام النيه وقرانها لاول جزء ساقط بالاجماع للعجز المبيح لجواز التقدم مع الفصل عن اول الصوم حقيقة والاتصال حكما فجعل الاتصال موجودا بعد ما افتقر له فضل الاستصحاب وبقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص وهو اقتران النية بالامساك فان النيه تعين بعض المحتملات والامساك في النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه قهر عدوه وقد يكون لغير ذلك من حمية او قلة اشتهاء او غير ذلك فلا بد من النية ليتميز عن سائر المحتملات وهو حد الاخلاص والعجز المبيح للتاخير قائم فيمن افاق عن اغمائه او اقام بعد الصبح وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان بعدم النيه من الليل

عن صوم الفرض حرام ونية النفل لا يجوز وهي لغو فقد جازت الضرورة فلأن تثبت بها التأخير مع الاتصال بالركن
اولى وللاول اى التبييت فضل ونقص اما الفضل فهو الاستيعاب فان بتقديم النية تقتضي استيعابها بجميع الامساك
بعده واما النقص فلان النية غير متصلة بالعبادة حقيقة ضرورة تحقق الفصل عن اول الصوم حقيقة وعدم اتصال
النية بالعبادة حقيقة نقص وان اتصلت تقديرا فان الافضل وجود النية حقيقة وللثاني اي تأخير النية فضل
ونقص اما الفضل فلان النية المتأخرة متصلة بركن العبادة واما النقص فلعدم استيعاب النية بجميع الامساك
فاستوى الاول والثاني من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال للمتقدم الاستيعاب والنقصان
فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتأخر الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الجملة حقيقة وكانا
مستويين في طريق الرخصة قوله فالترجيح بالوجود اولى من الحال اشارة الى جواب دخل بتقرير الدخل ان تأخير
النية عن اول الامساك يقتضي فساد اوله لخلوه عن الشرط واذا فسد اوله لعدم العزيمة وانه غير متجزئ فسد الباقي
ضرورة عدم التجزي ولا يقال ولما صح الباقي لوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا لانا نقول
ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين بتقرير الجواب
ان النية اذا كانت قبل الزوال يكون المقارن للنية اكثر من الخالي عنها فرجح الكثير على القليل لان الكثير باعتبار
ذاته راجح على القليل فان الكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان وصف الكثرة للشيء يوجد باعتبار
الازدياد في اجزاء ذاته فكان الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي
لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فالترجيح بالكثرة راجع الى الوجود والترجيح بالصحة والفساد ترجيح
بالحال والترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالحال لان الوجود اصل والحال تبع وكان اتصاله بالنية موجودا مع
كل الامساك حكما لان اتحاد الامساك باعتبار ضرورة عدم التجزي فيجعل الاتصال الموجود مع كثرة الامساك الذي
هو متحد غير متجزئ موجودا مع كل الامساك اقامة للاكثر مقام الكل   ومن هذا النذر المعين الى قوله لانها حق
الشرع   ومن هذا الجنس الذي صار الوقت معينا له كتعيين شهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور
في وقت معين كصوم يوم الخميس او صوم شهر رجب واحترز بالمعين عن النذر المطلق مثل صوم يوم او صوم شهر فانه
لا يقبل النفلية لانها لما انقلب صوم الوقت الذي هو النفل بالنذر واجبا لم يبق نفلا وانما جعل صوم الوقت
هو النفل لان النفل هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات كقضاء رمضان وصوم النذر والكفارة
بمنزلة العوارض ولهذا يشترط في سائر الصيامات التعيين والتبييت واما انه لا يقبل النفلية فلان العبادة
اى الصوم متحد والصوم الواحد المشروع في وقت بعينه لا يقبل وصفين متنافيين وهما كونه واجبا ونفلا
فان الواجب يستحق العبد بتركه العقوبة والنفل لا يستحقها بتركه وقد ثبت الوجوب بالنذر فانتفى النفل فصار

الصوم المشروع في الوقت المعين واحدا من حيث انه لم يقبل صفة النفلية وان قبل صفة القضاء والكفارة فصح
الصوم المنذور بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف الامساك على صوم
الوقت حتى جاز بنية النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولو ادى الناذر بصوم الوقت عن واجب اخر كقضاء او
كفارة صح ووقع لما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار
في حق القضاء والكفارة لغو لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت وما كان من محتملات الوقت يشترط فيه النية
من الليل والامساك يتوقف على مشروع الوقت لا على المحتمل فصارت نية القضاء او نية النفل بمنزلة لان نية القضاء
لما لغت بقي مطلق النية واصل النية كاف فيكون نية القضاء ونية النفل سواء قوله لان بتعيينه يحتمل لقوله ولو اداه
عن قضاء او كفارة صح تقريره لان تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور تصرف عمل في اعدام النفلية التي هي حقه فان النفل
للعبد
في سائر الايام شرع حقا لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات من غير عود اثم عليه في ذلك على تقدير الترك ولم يعمل في استعداد
الوقت للقضاء والكفارة بان لا يبقى الوقت مستعدا للقضاء والكفارة لان القضاء والكفارة حق الشرع اى احتمال
الوقت صوم القضاء والكفارة حق الشرع فلو عمل تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور في استعداد الوقت لصوم
القضاء والكفارة الذي هو حق الشرع لصار العبد مبطلا للمشروع الذي ليس حقه من تلقاء نفسه وذلك لا يصح
يكون
واما الثالث فحكمه وجوب النية الى قوله لعدم تعين الوقت   واما النوع الثالث من الموقت وهو الذي الوقت
له معيار لا سببا فحكمه وجوب النية في اكثر الامساك فانه من حيث هو قربة وجبت النية ويكفي في اكثر الامساك كما في
صوم رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انه غير معين في هذا الوقت بل هو من محتملات الوقت يتوقف الامساك
فيه على الصوم المشروع في الوقت وهو النفل فان النفل هو الموضوع الاصلي في غير رمضان ويتوقف عليه فلا يقع
على غيره فوجبت النية من اوله ليقع الامساك من اوله من محتمل الوقت ولا يتوقف الامساك على الصوم الواجب
لان الواجب من محتملات الوقت وتعيين الواجب الذي هو من محتملات الوقت من العبد وانما يكون التوقف على
الموضوعات الاصلية التي تعينت بالشرع فاذا نوى من الليل صوم القضاء انعقد الامساك من اول النهار للمحتمل
الوقت
الوقت فيجوز فاما اذا انعقد الامساك لموضوع لا يمكن صرفه الى محتمل الوقت ومن حكم هذا النوع ايضا انه لا فوات
الموقت
له لعدم تعين الوقت   واما الرابع الى قوله بالنسبة الى الواجب   واما النوع الرابع من الموقت وهو
المشكل فحكمه عند ابى يوسف ادائه مضيقا فيتعين الاشهر من العام الاول للاداء كآخر وقت الصلوة لنا فلو اخر
عنه يأثم وعند محمد ادائه موسعا فلا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التأخير الى العام الثاني والثالث بشرط
ان لا يفوته عن العمر وثمرة الاشهر الخلاف في الاثم فانه لو اخر عن العام الاول يأثم عند ابى يوسف ولا يأثم عند محمد
وبنى بعضهم وهو الكرخي وجماعة من مشايخهم الخلاف بين ابى يوسف ومحمد على ان الامر المطلق عن الوقت للفور

عند ابي يوسف خلافا لمحمد فانه قال الامر المطلق عن الوقت على التراخي فلذلك الحج والصحيح الذي عليه عامة مشايخهم
ان الامر المطلق عن الوقت لا يفيد الفور بالاتفاق وفي الحج مسئلة مبتداة غير مبنية على ذلك فذهب محمد الى
ان الحج فرض العمر بلا خلاف وكان جميع العمر وقت ادائه لكن لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون
وقت الحج فردا من افراد اشهر الحج في عمره ونسبة اوقات كل عام الى العمر نسبة شهر رمضان لصوم رمضان فان
قضاء صوم رمضان موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة
واما تعين وقت قضاء صوم رمضان بتعيين العبد فعلا كذلك لا يتعين وقت الحج الا بتعيين العبد فعلا والعبد
متى ادى الحج فهو مؤد اجماعا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لصار بالتاخر عن العام الاول فايتا للاداء
فيكون في غير العام الاول قاضيا لا مؤديا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لما صح حج النفل في العام الاول
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تعين العام الاول للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان
لانه لم يشرع في اشهر الحج الا حجة واحدة وابو يوسف يجعل اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء في الحال
كوقت الظهر لفرضه فلا يحل له التاخر لان الخطاب بالاداء متوجه عند الامكان وفي اشهر العام الاول امكن
الحج لان الخطاب بالاداء متحقق في هذا الوقت ولا مزاحم لتعين هذا الوقت لان المزاحمة انما تثبت بادراك
عام ثان وادراك عام ثان مشكوك فيه لانه لا يدرك عاما ثانيا الا باحتمال الحيوة والموت في هذه المدة سواء
في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فثبت انه لا مزاحمة لاشهر العام الاول فتعين اشهر العام الاول للاداء
فلا يحل له التاخر عنه وهذا بخلاف ايام القضاء في الصوم فان التاخر عن اليوم لا يفوته كما تفوت بتاخير الحج
عن العام الاول لان ادراك اليوم الثاني ليس بنادر فلا يكون ادراك اليوم الثاني مشكوكا فيه كادراك
عام ثان في الحج بل ادراك اليوم الثاني مظنون فلم يفت بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيخير العبد في القضاء
بين ان ياتي به في اليوم الاول وبين ان ياتي به في اليوم الثاني فلم يتعين اول الايام للقضاء قوله وانما جاز النفل
اشارة الى جواب قوله ولما صح النفل تقرير الجواب ان النفل انما جاز لان الحكم بتعين اشهر العام الاول
لاداء الحج الفرض للاحتياط بسبب عروض خوف الفوت لان التعين لم يكن اصليا فظهر اثر التعين في حق التخيير
وحصول الاثم به قوله وانما كان في الثاني مؤديا اشارة الى جواب قوله ولو تعين الاول كان قاضيا تقرير الجواب
ان العبد انما كان في العام الثاني مؤديا لا قاضيا لان تعيين العام الاول للاداء للشك في ادراك العام الثاني
فاذا ادرك العام الثاني زال الشك عنه وقام العام الثاني مقام العام الاول ومن حكم المشكل ان وقت
الحج ظرف لا معيار لان الوقت لا يفضل عن اداء الحج فان الوقوف الذي هو الركن الاعظم في الحج وقته يفضل
عنه وكذلك وقت الطواف وغيره ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم واذا كان وقته ظرفا لم يمنع

الحج م

لذلك م

والحوق م

عن الصوم م

سرعته غيره فيه وشابه وقت الحج لوقت الصوم من حيث انه لم يشرع فيه الا حج واحد وذلك لا يوجب اشتباها
في ظرفيته فلو اذن باداء حج لغيره فيه كان قادرا عليه بل على اسالة من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة فثبت
انه في ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت انه ظرف لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر ولان وقت الحج ظرف لا معيار
قالوا اذا نوى التطوع يصح ممن لم يؤد الفرض ويقع عما نوى خلافا للشافعي فانه قال بلغو نية النفل ويقع عن
حج الفرض ويصح حج الفرض بمطلق النية عند علمائنا على ان الحالة معينة للفرضية فان الظاهر ان المسلم
لا يتنفل فيه والحال انه لم يؤد فرضه فان عين النفل بطلت دلالة الظاهر بالصريح فان الوقت قابل للنفل فاذا سمى
النفل نصا اندفع ما تعين بالظاهر اي دلالة الحال بخلاف رمضان فان وقته معيار غير قابل للنفل فلا مزاحم
في رمضان لصوم الفرض الذي هو مشروع الوقت فلغت نية النفل فيه لا باعتبار معنى في المؤدي بل بالنسبة الى الوقت
فان الوقت لا يقبل الا الواجب تقسيمات على اصولنا الى قوله لعزائم الجماعة ذكر المصنف تقسيمات على
اصولهم قد مر ان العبادات على نوعين موقتة وغير موقتة فالاداء في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي
والاداء في غير الموقت مطلقا اي جميع العمر لان جميع العمر بمنزلة الوقت فيما هو موقت والقضاء نوعان قضاء الموقت
وقضاء غير الموقت فقضاء الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وقضاء غير الموقت الاتيان بمثل الواجب
مطلقا اي في عمره والاداء ثلثة انواع اداء محض كامل واداء محض قاصر واداء شبيه بالقضاء والمراد
بالمحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع فالاداء المحض الكامل كصلوة الجماعة فانها قد توفر عليها حقها من
الواجبات والسنن والاداب والاداء المحض القاصر كصلوة المنفرد فان فيها قصورا حيث سقط الجهر وصلوة
المسبوق اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاته ركعة او اكثر فان فعله اداء محض لكنه منفرد في
اداء ما سبق لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من ادائه فاداؤه قاصر لكن اداؤه في القصور دون اداء
المنفرد لان صفة الجماعة متحققة ههنا في البعض ولانه وان كان منفردا فيما سبق لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة
لانه ادركها مع الامام وهي شيء واحد ولهذا لا يصح اقتداء الغير به والاداء الشبيه بالقضاء كاداء من اقتدى بالامام
فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام من الصلوة وكاداء من اقتدى بالامام فاحدث وتوضا وعاد بعد فراغ الامام وكل
منهما يسمى باللاحق اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي وهو اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء
باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وانما جعلوا فعله اداء شبيها بالقضاء من غير عكس لانه باعتبار
اصل الفعل اداء وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم ان القضاء قائم مقام الاداء فهو في حكم المقتدي
دون المنفرد فلا تلزمه القراءة ويسجد للسهو لو سهى كالمقتدي وفعله في القصور دون فعل المسبوق لانه مؤد
باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فاداؤه كامل بعضه محققا وبعضه حكما ولان هذا

الفعل اداء مشبه بالقضاء قال المشايخ في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت فنام المأموم حتى فرغ الامام من الصلوة
ثم سبقه الحدث المأموم فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر اي يصلي ركعتين لانه لم يتكلم باعتبار معنى القضاء
ولو تكلم هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير اتم اي صلى اربعا لزوال شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة
وبقاء الوقت فيتغير فرضه ولو كان الامام بعد لم يفرغ او كان هذا المسافر مسبوقا اتم اي يصلي اربعا فرغ الامام
او لم يفرغ في المسبوق ولو تكلم المسبوق او اللاحق اتم ايضا اي صلى اربعا قوله والاصل استدلال اولا بالحكم
على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال والاصل اي اصل ما ادعينا من شبه القضاء في فعل اللاحق ان اللاحق
مؤد باعتبار الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام في الحكم لا انه خلفه حقيقة وكانه يقضي ما
انعقدت له تحريمته والباقي مثله يتعلق بقوله يقضي والضمير الذي اضيف المثل عائد الى ما يوجب المثل بطريق
القضاء بالسبب الذي اوجب الاصل فما دام الاصل لم يتغير لم يتغير المثل الذي هو القضاء لان القضاء
خلف الامام والخلف لا يفارق الاصل ثم شرع في ترتيب الفرع عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد
من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته بدخول مصره لانه مؤد في الوقت من كل وجه فاعتراض المغير
يؤثر وقد وجد المغير وان وجد ما ذكر بعد فراغ الامام من صلوته فاعتراض ما يوجب الكمال على القضاء دون
الاداء لا يغير عن وصف الاداء فانه اذا لم يتغير الاداء لم يتغير القضاء كما اذا صار قضاء محضا بان وجد المغير
بعد خروج الوقت واذا تكلم فقد بطل معنى القضاء وعاد الامر الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق
فانه يخالف اللاحق ويوافق المتكلم في انه يصلي اربعا اذا وجد المغير سواء كان قبل الفراغ او بعده تكلم او لم يتكلم
لانه مؤد به ولان اللاحق في حكم المقتدي لا يقرأ ولا يسجد للسهو ان سهى والمسبوق يلزمه القراءة وسجود السهو
لو سهى فيه لان اللاحق قاض لما انعقد له احرام الجماعة ومن القضاء ما هو بمثل معقول اي يدرك
بالعقل مثليته كقضاء الصوم والصلوة بمثلهما فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة مع سقوط
شرف الوقت ومن القضاء ما هو بمثل غير معقول كالفدية في الصوم وثواب الانفاق في الحج فان الفدية
شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفداء البدل الذي
يتخلص به عن مكروه يتوجه اليه والاحجاج عن الغير جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز
عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام
والمؤدى تطوع فانه عرف جوازه بحديث الخثعمية فانه ورد في عجز الشيخوخة وهي قائمة لازمة ولانه فرض
العمر فيعتبر عجز يستغرق بقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى
ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع والمتاخرون

من اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر
واما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن
له ثواب الانفاق لان الانفاق فعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الآمر اما لان الانفاق سبب واقامة السبب
مقام المسبب اصل في الشرع او لان الواجب عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج
بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج فلزمه دفع المال لينفقه الحاج في الطريق والدليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل يقع الى الآمر لشرط اهلية
لا اهلية النائب كما في الزكوة وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة وهو ظاهر المذهب لان ظاهر
الاخبار في هذا الباب يشهد به فانه صلى الله عليه وسلم قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله
ابي مات ولم يحج افيجزيني ان احج عنه فقال نعم يدل على ان اصل الحج يقع عن المحجوج ولهذا اشترط نية الحج عنه
ولو نوى الحج عن نفسه يصير ضامنا فثبت ان النيابة في الفعل واذا ثبت هذا فقول المصنف ثواب النفقة في الحج
باحجاج النائب انما يستقيم على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا الانفاق
ومثلية الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج النائب غير معقولة لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية
لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما الصوم فمثل الصوم صورة ومعنى وكذا ليس من افعال الحج وبين الاحجاج
مماثلة بوجه فلا يجوز اثباته بالقياس لكن جوز بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقوله صلى
الله عليه وسلم ودين الله احق ان يقضى فيقتصر على ما ورد فيه النص وما لا يدرك بالعقل ولم يرد فيه نص سقط الى
ايجاب المثل موقوف اما على ادراك العقل فيما يمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد واحد منهما
فلا حاجة الى الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف منفردا
عن الاصل مثل عقلا ولا نصا ولان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه سقط قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ادى
خمسة زيوفا عن جياد في الزكوة يجوز لانه يسقط عنه الواجب لكنه يكره لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون
الآية ولا يضمن شيئا بمقابلة الجودة لان الجودة لا مثل لها صورة ومعنى لانها لا تقوم عند المقابلة بجنسها فسقطت
وكذا لا يقضى الوقوف ولا الرمي ولا الاضحية فانه قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد اوجبتم بعد فوات
وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق
بعينها حية او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره قلنا ثبتت التضحية قربة بالنص
وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام ضحوا وغير ذلك مع احتمال ان يكون التصدق
باحدهما اي العين او القيمة اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب الاموال الا ان الشرع نقل القربة

من تلك عين الشاة او قيمتها الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم في ايام النحر واحتمل العكس اي
احتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق وهو الظاهر فصار الى التضحية التي هي الاصل
عند القدرة فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق مع معارضة المنصوص المتيقن وهو التضحية واذا كان
التضحية المتيقنة تفوت بفوات وقتها يعتبر التصدق احتياطا لان التصدق قد مثل التضحية بل الان التصدق
اصل من الوجه الذي ذكرنا ومن القضاء شبيه الاداء لمن ادرك امامه في العيد راكعا يكبر تكبيرات
العيد فانما ان رجا ادراك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء
ما سبق قبل فراغ الامام لئلا يفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه فانه يكبر
للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع
الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال سنة فيه ترك سنة والحاصل انه يكبر في الركوع تكبيرات العيد
وان كان موضعه قد فات بلا مثل واقضي القياس لسقوط لانها قد فات موضعها وهو القيام وهو غير قادر
على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة
او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت
فاته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع لكن لما كان للركوع شبه بالقيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلان
القيام اسم لاستواء النصف الاعلى والنصف الاسفل وهو باق في الركوع باستواء النصف الاعلى اذ الفصل بين القيام وبين القعود انما
يحصل بالاستواء في النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى موجود فيها لكن فيه نقصان لما فيه من الانحناء
وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام بعض الناس هكذا واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
يصير مدركا لتلك الركعة فاذا ادرك الامام في الركوع فكانه قد ادرك محل التكبير بسبب وجوب التكبير احتياطا
لانه عبادة يحتاط في اثباتها فتثبت شبهة الاداء لان للركوع شبها بالقيام بحسب تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد
وليست تكبيرة الركوع في حال محض القيام فان محمد رحمه الله قال يكبر وهو يهوي وهذا اصح مما روي عنه انه
يكبر ثم يهوي لانه يخلو حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاولى ومن القضاء الذي شبيه الاداء قضاء السورة
الفائتة من الركعتين الاوليين في الركعتين الاخريين فانه وان كانت قضاء فهو شبيه الاداء لان موضع
القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة الا ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذي يوجب
العمل به وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة وهو من هذا الوجه ليس بفائت فوجب اداؤها احتياطا
اعتبارا لهذه وان كانت قضاء ظاهرا بخلاف الفاتحة فانه لو ترك الفاتحة في الاوليين سقطت لان شرعية
الفاتحة في الاخريين احتياطا فانه لم يشرع قراءتها في الاخريين نفلا ابتداء حقا له وانما شرعت على سبيل الاحتياط

اداء عملا بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يمكن صرفها الى ما عليه لانه يصير
تغييرا للمشروع وذلك لا يكون في ولاية العبد واما من حيث الاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين اداء فان قراءها
مرتين خلاف المشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع وان قراءها مرة واحدة وقعت عن الواجب
او المسنون الذي فيه جهة الوجوب فلذلك سقطت قراءة الفاتحة والسورة لا يجب قضاء الا انه ليس في الاخريين
قراءة سورة ليصرفها الى ما عليه وانما وجب قراءة السورة تتميما لمعنى الاداء وذلك في الفاتحة غير ممكن فافترقا في القضاء
والسقوط تقسيمها في حقوق العباد الى قوله اجناسا لما فرغ ذكر تقسيم انواع الاداء والقضاء في حقوق
العباد اما الاداء الكامل فكرد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب واما الاداء القاصر فكرد
العبد المشغول بالجناية عند الغاصب بان غصب عبدا فارغا فجنى عند الغاصب ثم رده مشغولا بالجناية
وكاداء الزيف في الدين بان وجب على المديون درهم جيد فادى زيفا مكانه اذا لم يعلم القابض اداء باصله لانه
من جنس حقه وليس اداء بوصفه لعدم وصف الجودة فصار اداء قاصرا وقوله لم يعلم اذا لم يعلم القابض ليس شرط
لكونه اداء قاصرا بل هو اداء كامل قاصر علم به او لم يعلم وانما هو شرط لصحة رد العين اذا كانت قائمة ورد المثل
اذا كانت العين هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق فلو هلكت العين عند
القابض بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة ومحمد نظرا الى استيفاء حقه بالاصالة لانه لما كان اداء باصله
صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل للوصف صورة ولا معنى ولم يجز ابطال الاداء للوصف الذي
هو تبع مسقط واستحسن ابو يوسف رد المقبوض وطلب الجياد فاوجب مثل المقبوض احياء لحقه
واما المشبه للقضاء الى قوله لا يعود حقها فيه واما الاداء المشبه للقضاء فكمن تزوج امراة على ابيها
وابوها عبد فاستحق الاب بعضا فبطل ملكها وبطل عتق الاب ووجبت على الزوج قيمته لانه سمى ما لا وعجز
عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا تزوجها على عبد الغير ابتداء فلو لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج اب المراة لزم الزوج
تسليم الاب الى المراة لانه عين حقها حتى لو امتنع الزوج عن التسليم بعد طلب المراة يجبر على التسليم ولو اراد
الزوج ان يدفع الاب اليها فامتنعت عن القبول تجبر عليه وهذا اداء في معنى القضاء لان تبدل الملك
اوجب تبدل العين حكما فهو عين حق المراة في المسمى ولكن غير المثل ولكون العبد عين المسمى في العقد حقيقة
وجب على الزوج تسليمه اعتبارا للعينية فان العبد عين حقها ولكونه غير المسمى حكما لم يحكم بعتق
العبد الا بعد تسليمه اليها او الحكم به لها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم فلا يعتق
عليها والفقه فيه ان العقد حال وقوعه لم يقع ملكا للعبد لان تمليك ملك الغير لا يصح وانما وقع تمليكا
لمثل مالية العبد في الذمة وكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثل لما في ذمته حقيقة ومالية

محل آخر ليس كذلك لانها تكون مثلا للمهر باطن فمتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة واذا ثبت هذا لا تكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء فتعلق تصرفات الزوج فيه قبل التسليم او القضاء لان التصرفات صادفت ملك نفسه فلو اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء صح اعتباره للمثلية فانه مثل من وجه وعلى الزوج القيمة للمراة ولو حكم القاضي بالقيمة على الزوج ثم ملكه الزوج لا يعود حق المراة   واما القضاء بمثل معقول الى قوله ولا يمكن فا فرقا لما فرغ من اقسام الاداء ذكر اقسام القضاء فقال واما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العدوان وبدل القرض بحقيقتها للجبر قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص ظلم لرهن الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود الجبر وهو في المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل عدلا الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة واما المثل القاصر فالقيمة فيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا قبل برء اليد يتخير وليه ان شاء قطع ثم قتل وان شاء قتل من غير قطع لان القتل المسبوق بالقطع مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر لانه غير مماثل له في الصورة والا مثله ولا يقطعه لان القتل بعد القطع يحقق موجب القطع وهو السراية فآلت الجناية الى القتل فان حكمه حكم السراية يعتمد قلنا القتل بعد القطع قبل البرء يحقق موجب القطع كما ذكرنا فكانا جنايه واحدة طريق المعنى والمقصود واما من طريق الصورة فلا فان القتل بعد القطع قد يكون علة قائمة في الاهلاك ماحية اثر القطع فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء فيتخير الولي كما ذكر ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر اوجب ابو حنيفة في المثلي القيمة اذا انقطع المثل يوم القضاء لان وجود المثل يحتمل فالقضاء بالقاصر اي قضاء القيمة غير مشروع مع احتمال المثل الذي هو الاصل اذ المثل هو الواجب في الذمة قبل القضاء وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيء اوان المثل كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة عند انقطاع احتمال المثل فلا ينقطع احتمال المثل الا بالقضاء فيصير القضاء بالقاصر مشروعا بالحكم لينقطع به الاحتمال ولكون المثل الكامل او القاصر شرطا في القضاء لم تضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين لا تماثل المنافع صورة ولا معنى اما

الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع غير متقومة لان المنافع غير باقية فانها لا تبقى زمانين بل كما توجد تتلاشى فلا تتقوم لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود لا تحرز لكونها اعراضا لا تبقى زمانين فلا يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين فلا يكون متقوما فان التقوم بالاحراز وما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر وقوله الا ان يقصد استثناء منقطع من قوله فعدم الاحراز اي لا يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين لكن اذا قصد بالعقد المنافع ثبت احرازها حكما شرعيا لا حقيقة معقول المعنى فانه لما كان الناس محتاجين الى عقد المنافع اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد اذ لا بد للعقد من محل ثم عند حدوث المنفعة ثبت حكم العقد في المنفعة مثبت الاحراز للضرورة وضمان العقد يجب بالتراضي فاسدا كان العقد او جائزا فان للرضى اثرا في ايجاب اصل المال فيجب الاجر بالتراضي وضمان العدوان مبني على اوصاف العين اي الجودة والرداءة وغيرهما ولا يمكن الضمان فان الرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان فافترقا اي العدوان والعقد   واما القضاء بمثل غير معقول الى قوله فاشبه الغصب   واما القضاء بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم يضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس يضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما اذ الآدمي مالك للمال والمال مملوك ولا يساوي بين المالك والمملوك ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس لم يشرع الدية اي المال بطريق المثل مع احتمال القصاص لان القصاص مثل للاول اي لقتل النفس مطلقا اي صورة ومعنى لانه قتل كالاول والمقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول وشرع الدية عند تعذر القصاص حفظا للدم عن الهدر لا لان المال مثل له فان القصاص بها في العقوبات العاجلة فلا يجوز مؤاخذة الخاطئ به لعذر الخطاء ونفس المقتول محترمة لا تسقط حرمتها بعذر الخاطئ فوجب صيانة دم المقتول عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطاء لصيانة النفس المحترمة عن الهدر لا بطريق انه مثل ولكون ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال لو شهد شاهدان بالطلاق الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة او شهدا بردة المراة بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة او شهدا بقتل رجل منكوحة رجل ثم رجعا بعد القضاء لم يضمن الشاهدان ملك النكاح لانه ليس بمال متقوم هذا ما فهم من ظاهر لفظ الكتاب في الصور الثلاث لكن في الصورة الثالثة خطأ قال فخر الاسلام في كتابه في اصول الفقه ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم والصورة الاولى من الصور الثلث فهي موافقة للصورة الاولى التي ذكرها المصنف واما الصورتان الاخيرتان فيحملان

يحمل قوله وبقبل المنكوحة وبردتها على انهما معطوفان على قوله بالطلاق فيكون مثل ما فهم من كلام المصنف وحمله
الشارح على الوجه الثاني فانه قال ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان
بالتطليقات الثلاث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي
يضمنان مهر المثل للزوج وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي
يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم يضمن للزوج شيئا عندنا وعنده له مهر المثل
عليها انتهى كلام الشارح وفي بعض نسخ البديع ولو شهد بالطلاق او قتل او ارتدت فعلى هذا يكون مطابقا
لما ذكر الشارح في حل اصول فخر الاسلام قوله وانما قوم في النكاح اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل ان
ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت ثم من ضرورة تقومه
في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف
النكاح فانه لا ينفك عن مهر تقرير الجواب انما قوم بالمال بضع المراة في النكاح تعظيما لخطره لكونه مصونا
عن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر
النفوس لان النسل يحصل منه فالخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فليس له خطر ولهذا صح ابطال
الملك بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض قوله ولا يلزم الشهادة. جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما
عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم
وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا تقرير الجواب انه لم يجب ذلك قيمة للبضع
الا ترى انه لم يجب مهر المثل بتمامه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل او اكثر فلو ضمنوا
بدل المتلف لما اعتبر نصف المسمى وانما وجب نصف المسمى لان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة
قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم تكن الفرقة مضافة الى الزوج فان المسمى لا يستحق تسليمه عند
سقوط تسليم البضع فلما اوجب الشهود تسليم نصف المسمى على الزوج باضافة الفرقة اليه مع فوات
تسليم البضع كان قصرا ليده عن المال فانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فاشبه
الغصب في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع   واما القضاء الشبيه للاداء الى قوله عند العدة
واما القضاء الشبيه للاداء فمثل رجل تزوج امراة على عبد غير معين فادى الزوج القيمة اجبرت
المراة على قبول القيمة وقيمة الشيء قضاء له انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل ولكن لما كان هذا
الاصل وهو المسمى مجهولا من وجه اي باعتبار الوصف معلوما من وجه اي باعتبار الجنس عجز عن تسليمه
باعتبار انه مجهول وصح تسليمه باعتبار انه معلوم فان ادى الاصل صح تسليمه باعتبار كونه معلوما وان

مال الى العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول وجبت القيمة بهذا الاعتبار ولما لم يتعين الاصل
وهو المسمى الا بالقيمة للجهالة صار التقويم اصلا من هذا الوجه اذ القيمة بهذا الاعتبار مثل العبد الذي
يقضي فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين فانه غير موقوف على التقويم لانه معلوم بدون
التقويم وصارت قيمة العبد المعين قضاء محضا فلم تعتبر قيمة العبد المعين عند القدرة على تسليمه فلا تجبر
على القبول   ثم القدرة التي هي شرط التكليف الى قوله النوع المقابل للجناية   القدرة وهي الامر
الذي يتمكن به العبد من الفعل شرط للتكليف بالفعل فان العاجز عن الفعل تكليفه به يعد سفها في الشاهد
كتكليف الاعمى بالنظر فلا ينسب الى الحكيم تعالى وهذه القدرة التي هي شرط التكليف سابقة على التكليف التنجيزي
وهي نوعان ممكنة من الاداء وميسرة والممكنة من الاداء وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرطت
لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج
الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب
في واجب واحد لان القضاء عندهم يجب بالسبب الذي يجب به الاداء وكان وجوب القضاء بقاء
ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا لغيره ولم يكن الوجوب بوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يشترط قدرة
اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك
الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده. ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد فلم يبق فلا
يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود
في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي
(اي من عدم اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب)
وجد شرطه لا تكليف ابتدائي فلا يسقط الواجب بالموت اي اذا وجب على العبد فعل في وقت فاخره
عن وقته مختارا فمات قبل ان يقدر ثانيا لا يسقط الواجب بالموت قبل ان يقدر ثانيا فاثم لما فيه من الفوت
باختياره مختارا وان لم تكن القدرة موجودة اصلا فلا باثم واذا قدر على الحج بملك الزاد والراحلة حال
امن الطريق وجب عليه فان لم يحج ولم يقدر بعده بهلاك الزاد والراحلة ومات قبل ان يقدر ثانيا
فلا يسقط الحج الواجب بالموت بل يواخذ به يوم القيمة وان لم تكن القدرة موجودة اصلا لم يواخذ
به واذا وجب الفطر عليه بوجود المال فلم يؤد ولم يقدر بعده بهلاك المال ومات قبل ان يقدر
ثانيا فلا تسقط الفطرة الواجبة بالموت بل يواخذ به يوم القيمة وان لم تكن القدرة موجودة اصلا
لم يواخذ وقال الشافعي وزفر اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي وطهرت الحائض ولم يبق من الوقت ما يسع
الاداء لا تجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل جميعه لفوات الوقت الذي هو من ضرورات

القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وعندهم يجب الصلوة عليه استحسانا لانعقاد السبب الذي به ادرك
جزءا من الوقت في حق اهل الوجوب فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وشرط وجوب الاداء
وهو توهم القدرة موجود للامكان الذاتي لجواز ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس
فيجب الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى القضاء والقدرة الميسرة وهي قدرة
كاملة زائدة على اصل القدرة بتغيير صفة الواجب الى السهولة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها
وهي زائدة على القدرة الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا الامكان ولهذا
شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداء المالية اشق على النفوس من البدنية
والفرق بين القدرتين ان الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها صفة
الواجب بل يثبت اصل الوجود وكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالشهود في النكاح
فان الشهود شرط لانعقاد النكاح وليس بشرط لبقائه وان الميسرة شرطت للتيسير وكانت مغيرة صفة الواجب
من مجرد الامكان الى السهولة فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم
ولكن لان صفة الواجب تبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع
الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر
بصفة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان
جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها
وكانت مغيرة وذلك كالزكوة الواجبة جزءا من المال بشرط النماء فاشترطت القدرة الميسرة لبقاء الواجب
لا لكونها شرطا بل لبقاء تلك الصفة المشروعة فانه لم يشرع الا بصفة النماء فيسقط الزكوة بهلاك النصاب
والا انقلب الزكوة غرما مناقضا لليسر فان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة
والحول وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقي غير الواجب ابتداء وهذا الواجب اوجبه الشرع
بصفة نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة تاتي على
اصل له فلا يكون الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا يجب الا بسبب جديد وهذا بخلاف
استهلاك النصاب فانه وان كان الباقي غرامة محضة لكن لما تعدى على محل مشغول بحق الغير جعل المستهلك
قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا قوله وصحة التكفير عطف على قوله كالزكوة فان الموسر
اذا حنث في اليمين ثم اعسر بعد الحنث صح التكفير بالصوم لان الوجوب يتعلق بالقدرة الميسرة لوجوبه لجهة
التخيير عند قيام القدرة بالمال فان الشارع خير بين انواع الكفارة والتخيير يسير والتالي النقل الى الصوم

لقيام العجز الحالي مع توهم القدرة في المستقبل ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني
بل اعتبر العدم الحالي لقوله فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر لبطل الصوم واذا
ثبت ان وجوب الكفارة بقدرة ميسرة صار وجوب الكفارة كوجوب الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء
الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة لكن المال ههنا غير معين فاي مال اصابه
من جهة دامت به القدرة ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الهلاك في صوم الكفارة الاستهلاك
حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لانه لما لم يتعين المال والوقت
ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء والمال في الزكوة متعين فكان
استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان قوله وكبطلانها بالدين عطف على قوله كالزكوة اي
وميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة كالزكوة الواجبة وكبطلان الزكوة بالدين لمنافاة اليسر فان الزكوة وجبت
بقدرة ميسرة وشرط وجوبها الغناء فبطل وجوبها بالدين الذي اقترن بوجوب الزكوة لان الدين مناف
للغناء واليسر لان الغناء انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ
الحاجة الى قضاء الدين اصلية فلا يحصل الغناء بملك قدر الدين وكذلك اليسر فيما اذا كان المؤدى فضل
مال غير مشغول بحاجته والمراد بمشغولية المال انه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة واجب ولا
ذلك الا بهذا المال وكان كالمصروف الى الدين فان نقض بالكفارة فان الدين لا يمنع وجوب الكفارة والدين
ينافي اليسار اجيب بالفرق على قوله ان الزكوة لمعنى الاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل
هذا اليوم ورد في صدقة الفطر واغناء الفقير يجب شكرا لنعمة الغناء على سبيل العبادة ولم يجب في المال
عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال والشكر يستدعي سببا كاملا ليؤثر في ايجاب الشكر من كل
وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا يؤثر فيمتنع وجوب الشكر من ذلك فاشترط
كمال السبب وهو الغنى والدين ينافي الغنى فانه يسقط الكمال عن الغناء واما الكفارة فلا يستغنى عن شرط
القدرة وعن قيام صفة اليسر في تلك القدرة لكنها شرعت زاجرة لا مغنية ولهذا تأدت الكفارة بالعتق
والصوم فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة واليسر بها شرط وذلك
لا ينعدم بالدين ولما لم يقع الكفارة شكرا للغناء بل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يجب
لكسب الثواب فكفى اصل المال مع اليسر ليحصل الثواب المقابل للجناية مالا يتم الواجب الا به
الى قوله توقف المشروط على الشرط مالا يتم الواجب الا به اما ان يكون وجوب الواجب مشروطا به اولا
يكون مشروطا به فان كان مشروطا به فهو كما لو قال الشارع اوجبت عليك الصلوة ان كنت متطهرا فلا خلاف

في انه لم يجب تحصيل الشرط وانما الواجب الصلوة اذا وجد الشرط وان لم يكن وجوب الواجب
مشروطا به بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب بذلك الغير بل الوقوع مشروط بذلك الغير
وحينئذ لا يخ اما ان يكون ما لا يتم به الواجب الا به مقدورا للمكلف ام لا والثاني كالقدرة على الفعل
وكاليد في الكتابة والرجل في المشي وحضور الامام الجمعة وحصول تمام العدد فيها فانها لا تكون
واجبة بل عدمها يمنع الوجوب الا على رأي من يجوز تكليف ما لا يطاق والاول وهو ان يكون ما لا يتم
الواجب الا به مقدورا للمكلف هو محل النزاع وهو لا يخ اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب كالوضوء
للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء مطلقا اي من غير تقييد بوجود
شيء من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعي اذا كان مقدورا للمكلف دون غير الشرط كترك الاضداد
في الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وفعل الضد في المحرم الذي لا يتم ترك المحرم الا به وغسل جزء من
الراس بغسل الوجه الذي لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس واكثر الاصوليين من
اصحابنا والمعتزلة قالوا ما لا يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا فهو واجب سواء كان شرطا او غيره
وقيل ما لا يتم الواجب الا به لا يجب لا في الشرط ولا في غيره سواء كان مقدورا او غيره واستدل على الاول
وهو ان ما لا يتم الواجب الا به واجب اذا كان شرطا شرعيا مقدورا بانه لو لم يجب الشرط لكان مباحا تركه
وكان المشروط واجبا مع عدم الشرط وفي ذلك تكليف ما لا يطاق لانه ح بمنزلة ما اذا قال الآمر للمأمور
لك مباح ترك الشرط وواجب عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا به وذلك تكليف بما لا يطاق ورد
هذا بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدم الشرط بل حال عدم وجوبه
وفرق بين الامرين فلا يكون تكليفا بالمشروط تكليفا بما لا يطاق على انه تعالى لو اراد التكليف بالمشروط حال
عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوده مشروط بشرط
فالشرط لا يكون واجب التحصيل والدليل الصحيح على الاول انه تعالى لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا
واللازم باطل لانه خلاف المفروض بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن واجبا جاز تركه فاذا تركه فلا يخ
اما ان يكون الفعل ح واجبا او لا والثاني باطل والا لزم ان يكون وجوب الشيء مقيدا بوقت وجود
الشرط والتقدير بخلافه والاول لا يخ اما ان يكون الفعل يمكن الحصول عند عدم الشرط او لا والثاني باطل
والا لزم تكليف ما لا يطاق فتعين الاول فلا يكون شرطا واستدل على الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب الا به
اذا كان غير شرط غير واجب من الوجوه الاول لو وجب غير الشرط لزم تعقل الموجب اي الآمر لغير الشرط
لامتناع ايجاب الشيء مع الذهول عنه واللازم باطل فان الموجب للشيء قد يغفل ورد بانا لا نم لزوم تعقل

عما سوف عليه

الموجب له فانما يلزم ذلك لو كان الوجوب بالاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا ولئن سلم فمعوض بوجوب الشرط
الثاني لو وجب غير الشرط لوجب قيام ما يدل على وجوبه واللازم منتف اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء
اللازم فلان ما يدل على الوجوب اما العقل وهو غير معتبر واما الشرع وهو معدوم اذ لا نص يدل عليه ورد
بمنع انتفاء التالي فان النص الدال على وجوب الشيء دال على وجوب ما لا يتم الا به ولئن سلم فمعوض بوجوب
الشرط الثالث لو وجب غير الشرط لامتنع التصريح بغير وجوبه اي امتنع التصريح بان تحصيل غير الشرط لا يكون
واجبا لانه يناقض الحكم بانه واجب واللازم باطل للقطع بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل
الوجه وما اوجبت عليكم غسل شيء من الراس ورد بانه ان يتيسر غسل الوجه بدون غسل شيء من الراس
فالملازمة ممنوعة وان لم يتيسر فبطلان اللازم ممنوع الرابع لو وجب غير الشرط لكان مقدرا احترازا من
التكليف بما لا يطاق وما وجب غسله من الراس غير مقدر ورد بانه مبني على القول بان كل واجب لا يتقدر
بقدر محدود فالزيادة على اقل ما ينطلق عليه الاسم هل توصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب
نسبة واحدة او الوجوب اقل ما ينطلق عليه الاسم والزيادة ندب فمن ذهب الى الاول قال كل ما ياتي به من
ذلك فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل ما ينطلق عليه الاسم اذ هو مكلف به
من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر الخامس لو وجب غير الشرط لكان مثابا على فعله ومعاقبا
على تركه واللازم باطل فان الثواب والعقاب على صوم النهار وتركه لا على امساك شيء من الليل وتركه ورد
بمنع بطلان اللازم السادس لو وجب غير الشرط لارتفع المباح واللازم باطل بيان الملازمة ان المباح
يحصل به الحرام وترك الحرام واجب فما يحصل به الواجب فهو واجب فالمباح واجب فلا يكون مباحا ورد
بمنع الملازمة فانه انما يلزم ارتفاع المباح اذا لم يحصل ترك الحرام الا به اما اذا حصل بغيره فلا لانه ح لا يكون
المباح مما لا يتم الواجب الا به السابع لو وجب غير الشرط لوجب نيته لانه ح يكون عملا شرعيا واللازم
باطل ورد بانه انما يجب النية فيه اذا كان مقصودا بالذات اما اذا كان مقصودا بالتبع فلا القائلون
بان وجوب الشيء مطلقا يستلزم وجوب ما لا يتم به اذا كان مقدورا سواء كان شرطا او غير شرط قالوا
لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لصح فعل الواجب دونه واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان
الآتي بالفعل الواجب آت بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب يوجب الصحة ولانه لو لم يصح الفعل
دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه وتكليف ما لا يطاق باطل فعدم الصحة باطل ولانه
لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب التوصل الى الواجب واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان
التوصل الى الواجب به والتقدير انه ليس بواجب والجواب انه ان اريد بالوجوب في نفي اللازم في الملازمة

الثانية وبعدم الصحة في نفي اللازم في الملازمه الاولى ان مالا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب
فنفي اللازم فيها مسلم والملازمه ممنوعه فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون واجبا بان لا يكون
مامورا به وان اريد به انه مامور به فنفي اللازم ممنوع وان دليل على هذا والاجماع عليه ممنوع وان سلم
ان التوصل الى الواجب واجب بالاجماع فنفي الاسباب المستلزمه لمسبباتها لا لنفس الامر بالفعل
بخلاف الشرط والحسيه والعقليه وفي هذا الجواب نظر لانه مطرد في الشرط من حيث توقف المشروط
على الشرط كتوقف المسبب على السبب والحق ما ذهب اليه الاكثر وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا
او غيره واجب بانه ان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مستلزما لوجوب
المقدمه وكان واجبا عليه حال عدم المقدمه لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل
لا نم لزوم التكليف به حال عدم المقدمه وانما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمه مستلزما عدم المقدمه
وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشيء مطلقا يقتضي ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت
فيها المقدمه فيلزم ايجابه حال عدم المقدمه وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمه وان
لم يستلزم عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا نم ان ايجابه مطلقا يستلزم ايجاب
المقدمه اذ من الجائز تقييده بوقت حصول المقدمه فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل لورود
الامر مطلقا وذلك غير جائز قلت يلزمك ايضا خلاف الظاهر لانك توجب المقدمه من غير دلالة
ايجاب الشيء عليه فالجواب ان ايجاب المقدمة امر لم يدل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا فلم يكن
خلاف الظاهر والتقييد بوقت وجوب المقدمه تنفيه اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل
حال فتقييده بوقت وجود الشرط ينافيه فيكون خلاف الظاهر لان خلاف الظاهر اثبات ما ينفيه
اللفظ او نفي ما اثبته اللفظ وما لا ينفيه اللفظ ولا يثبته لا يكون اثباته ونفيه خلاف الظاهر
فصل المحظور الممنوع الى قوله من جهة ترك الواجب لما فرغ من المباحث المتعلقه بالواجب
شرع في مباحث المحظور وهو في اللغه الممنوع يقال حظرت عليه كذا اي منعته منه وفي الشرع ما ينتهض
فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول وهو قوله فعله سببا للذم فصل
عن باقي الاحكام وهي الواجب والمندوب والمباح والمكروه وقوله شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة
والثاني وهو قوله بوجه ما فصل عن المخير فانه يجوز ان يحرم واحد لا بعينه من امور متعددة فان فعل
كل واحد منها بعينه لا ينتهض سببا للذم شرعا مطلقا بل يكون فعله بوجه ما ينتهض سببا للذم وهو
ان يفعل الجميع والثالث وهو قوله من حيث هو فعل له فصل عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب

فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله بل من جهة استلزامه ترك الواجب مسئلة الاتفاق على استحالة الى قوله
هو المامور به اتفق العقلاء على استحالة اتصاف فعل واحد بالحظر والوجوب من جهة واحدة لتقابل حديهما
الا على راي من جوز التكليف بالمحال واما الخلاف في انه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال الى واجب
وحرام كالسجود لله تعالى والسجود للصنم حتى يوصف فرد واحد من السجود بانه واجب ويوصف فرد اخر بانه حرام
من جهتين كوجوب الصلوة في الدار المغصوبه من جهة كونها صلوة وحرمتها من جهة انه غصب شاغل لملك
الغير فاجازه اكثر الفقهاء وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه
واهل الظاهر والحنابلة والزيديه ولا تجب الصلوة في الدار المغصوبه عندهم ولا تصح ولا يسقط بها الفرض
ولا عندها والقاضي ابو بكر يوافقهم في ذلك الا في سقوط الفرض فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها قالوا في
الصورة الاولى السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلا يكون حراما ولا منهيا عنه وذلك محال واما المحرم
المنهي فقصد تعظيم الصنم وهو غير السجود قلنا السجود لله تعالى والسجود للصنم تغايرا بالشخصيه وان اتحدا
بالنوع فلم يستلزم وجوب احدهما وجوب الغير ولا حرمة الاخر وما قيل من ان السجود مامور به لله تعالى فان
اريد به مطلق السجود اي السجود من حيث هو فممنوع بل المامور به لله تعالى السجود المقيد بقصد تعظيم الله دون
ما قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ولو كان
كما ذكروا لكان المنهي عنه ههنا هو عين المامور به وهو محال قالوا في الثانية الى قوله والجواب واحد
قالوا في الصورة الثانية الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف لا بما ليس من فعله والافعال التي وجدت
من المصلي في الدار المغصوبه افعال اختيارية محرمة عليه هو عاص بها ماثوم بفعلها وليس له من الافعال
غير ما صدر عنه فاستحال وصفها بالطاعه والوجوب لان الحرام لا يكون واجبا والمعصيه لا تكون طاعة
قلنا سوغ كون الفعل الواحد حراما وواجبا تغاير الجهتين فان التغاير بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد النوع
كالانسان والفرس وبتعدد الشخص كزيد وعمرو فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا
بسبب اختلاف صفاته بان يكون المحكوم عليه باحد الحكمين المتقابلين هو الهيئه الاجتماعيه من ذاته واحدى
صفتيه والمحكوم عليه بالحكم الاخر الهيئة الاجتماعية من ذاته والصفه الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما
لفسقه ومشكورا لكرمه وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وقولهم ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبه
متحد وهو حرام فلا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمه ذات الفعل من جهة كونه غصبا فلا يلزم منه امتناع
الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة اختلاف الجهتين وان اتحد متعلق الوجوب والحرمه فلا نسلم
وذلك لان متعلق الوجوب يكون مغايرا لمتعلق الحرمه والا يلزم منه تكليف ما لا يطاق والخصم لا يقول به

فيما نحن فيه سوا قيل باحالته او بجوازه واذا كانا متغايرين فلا يجوز ان يكونا غير متلازمين فان الغصب
والصلوة وان انفك احدهما عن الاخر في غير محل النزاع فهما متلازمان في مسئلة النزاع فيتعين ان يكونا متلازمين
وعند ذلك فالواجب موقوف على فعل الحرام وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالحرام الذي ذكرتم واجب
وهو تكليف بما لا يطاق وايضا فان الحركات المخصوصة في الصلوة والسكنات داخلة في مفهوم الصلوة
لانها جزء الصلوة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون فان الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد
ان كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون
الداخلين في مفهوم الصلوة فكان شغل الحيز داخلا في مفهوم الصلوة لان جزء الجزء جزء وشغل الحيز فيما نحن
فيه حرام فالصلوة التي جزؤها حرام لا تكون واجبة لان وجوبها ان استلزم وجوب جميع اجزائها يلزم
وجوب الجزء الحرام وهو تكليف بما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب جميع اجزائها كان الواجب
بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان الجزء مغاير للكل قلنا الاتفاق على ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب
ونهاه عن السكون في مكان مخصوص بان قال اوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكون
في المكان المخصوص فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا عاقبتك فجمع العبد بان سكن المكان المخصوص
وخاط الثوب كان طائعا وعاصيا للجهتين وما قررتم من التقسيم فهو بعينه وارد ههنا وذلك بان يقال
متعلق الوجوب ان كان متعلق الحرمة يلزم تكليف ما لا يطاق وليس كذلك فيما فرض من الصورة وان
تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وان جاز انفكاكهما حسب ما قيل في الصلوة في الدار المغصوبة
فالواجب موقوف على الحرام فيلزم ان يكون الحرام واجبا وقد حصل الجمع بين الواجب والمحرم فيها فما هو
الجواب في هذه الصورة الجواب في صورة النزاع وعلى هذا اندفع الاشكال الثاني ايضا من حيث ان شغل
الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكون محرم على ما قيل
في محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا   واستدل لو لم تصح لما سقط التكليف الى قوله
وعدمه معا   استدل على المذهب المختار بانه لو لم تصح الصلوة فيها اي في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها لان سقوط التكليف اما بفعل المامور به والتكليف
لا يسقط بعدم الاتيان بالمامور به واما بطلان اللازم فكما قاله القاضي من انه سقط التكليف بالاجماع
والذي يدل على تحقق الاجماع ان السلف لم يامروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الاماكن المغصوبة
وحمل القاضي ابو بكر ان الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين ما ظنه دليلا على امتناع صحة الصلوة وبين
الاجماع على عدم النكير على القضاء والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد فانه قد خالف الفقهاء في سقوط
التكليف بالصلوة في الدار المغصوبة وهو اتقن لمعرفة الاجماع من غيره وقد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته
فانه م

فهو م

ترك م

في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف واللازم باطل

كيف يصح دعوى انعقاد الاجماع والفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخروج منها بتحقق الجهتين في الصلوة
في الدار المغصوبة وعدم تحققهما في الخروج منها بوجه استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج معا لان الخروج منها
ليس له جهتان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخرى وقول ابي هاشم انه عاص بالخروج منها والاقامة فيها
مستلزم لتكليف المحال فانه اذا كان عاصيا بالاقامة فيها يكون مامورا بالخروج منها واذا كان عاصيا
بالخروج منها يكون الخروج منهيا عنه فيكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه وليس للخروج جهتان حتى
يكون مامورا به باحديهما ومنهيا عنه بالاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقول امام الحرمين انه مستصحب للمعصية
مع الخروج ولا نهي بعيد لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يكن الخروج منهيا عنه كيف يتصور
ان يكون معصية قوله والقول بالجهتين غير ممكن اشارة الى دخل مقدر تقريره الدخل انه يجوز تعلق الامر والنهي
بالخروج من جهتين كما في الدار المغصوبة تقرير الجواب ان القول بالجهتين للخروج غير ممكن لاستحالة الامتثال
بالخروج وعدم الامتثال به معا فان الخروج اذا كان مامورا به يلزم الامتثال به واذا كان منهيا عنه
يلزم عدم الامتثال به   فصل المندوب الى قوله في اول الوقت   المندوب لغة المدعو لمهم
ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسالون اخاهم حين يندبهم في النائبات على
ما قال برهانا   وفي الشرع المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله احتراز
عن الحرام والمكروه والمباح وغيرها من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وقوله شرعا احتراز عن مذهب
المعتزلة وقوله من غير ذم على تركه فصل عن الواجب المعين والمضيق وقوله مطلقا عن الواجب المخير
والواجب الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية   مسئلة وهو مامور به الى قوله عدم الامر
حقيقة   ذهب الكرخي والجصاص وابو بكر الرازي الى ان المندوب مامور به مجازا وذهب القاضي
ابو بكر وجماعة من الشافعية الى ان المندوب مامور به حقيقة واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان صحة نفي الامر عن المندوب دليل المجاز وقد صح نفيه بقوله صلوة الضحى ليس بمامور به قال المثبتون
لكون المندوب مامورا به حقيقة المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب
اليه والا لكان طاعة بتقدير ورود النهي عنه ولا لكونه مراد الله تعالى والا لكان كل مراد الوقوع طاعة
وليس كذلك ولا لصفة مشتركة بين المندوب وبين غيره من الحوادث والا لعمت الطاعة كل حادث
قوله ومراد يتعلق بقوله ولا لكونه مرادا ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة بتقدير عدم الثواب
وليس كذلك فانه وان لم يثب عليه لا يخرج عن كونه طاعة ولا لكونه موعودا بالثواب عليه لانه
لو ورد فيه وعد لتحقق لاستحالة الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل عدم ما سوى

جواب م

ذلك معنى ان يكون طاعة لما فيه من امتثال الامر فان امتثال الامر يسمى طاعة اجاب المصنف بانه يكون
طاعة لكونه مقتضى ومطلوبا ممن له الاقتضاء والطلب ولا يلزم ان يكون كونه طاعة لكونه مامورا به
ولو كان فعله طاعة لكونه مامورا به لكان تركه معصية لان ترك المامور به معصية ولذلك يقال
أمر فعصى قال الله تعالى افعصيت امري وقال لا يعصون الله ما امرهم ومنه قول الشاعر
امرتك امرا جازما فعصيتني ولیس ترك المندوب معصية بالاتفاق ويدل على انه غير مامور به حقيقة
قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة
وقد عتقت تحت عبد لو راجعتيه فقالت بأمرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع نفى رسول الله صلى الله
عليه وسلم الامر في الصورتين مع ان الفعل فيهما مندوب مسئلة الاكثرون الى قوله جزما فليس
ذهب الاكثرون الى ان المندوب غير تكليفي وتابعهم الاستاذ ابو اسحق وقال انه تكليفي والنزاع لفظي
فانه مبني على تفسير لفظ التكليف فانه ان عنى بالتكليفي ما امر به او ما اثيب عليه فالمندوب تكليفي وان
أريد بالتكليفي ما طلب جزما اي مطلوب طلبا ممتنع النقيض فليس المندوب تكليفي فصل
المكروه لغة الى قوله كالمندوب المكروه في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ومنه قولهم
جمل كره اي شديد الراس وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية وفي الشرع يطلق المكروه ويراد به الحرام وقول
محمد كل مكروه حرام واذا كان المكروه هو الحرام فحد المكروه حد الحرام ونقل عن ابي حنيفة وابي يوسف ان
المكروه الى الحرام اقرب ويطلق المكروه ويراد به ترك ما مصلحته راجحة كترك المندوب وان لم يكن
منهيا عنه فحد المكروه ترك الاولى ويطلق المكروه على ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات
المكروهة ولا في الاماكن المغصوبة فحد المكروه بالمنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كون المكروه تكليفا
كالخلاف في المندوب فصل المباح الى قوله عن الواجب الموسع والمخير المباح ماخوذ من
البَاحة والاباحة لغة الاظهار والاعلان وقد ترد بمعنى الاطلاق والاذن ومنه يقال ابحته اي
اطلقته فيه واذنت له وفي الشرع قال قوم المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وهو منقوض بخصال
الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها مع العزم وليست مباحة واجبة
وقيل المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها كذلك ولا
توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على خطاب الشرع بالتخيير فيه بين الفعل والترك
من غير بدل والاول فصل عن فعل الله تعالى والثاني عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير
مسئلة الاتفاق الى قوله الاباحة الى قوله ما ابتناه اتفق المسلمون على ان الاباحة حكم شرعي

خلافا لبعض المعتزلة مصيرا منه الى ان الاباحة لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت
قبل ورود الشرع ومستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا قلنا لا ننكر ان انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس
باباحة شرعية وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك وهذا ليس بثابت
قبل الشرع فلا يخفى الفرق بينهما فاذا انما نعني غير ما ابتناه مسئلة المباح غير مامور به الى قوله
لاختلاف الجهة كامر اتفق الفقهاء والاصوليون على ان المباح غير مامور به خلافا للكعبي فانه قال
لا مباح في الشرع بل كل فعل يعرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب الفعل واقله ترجيح الفعل
والمباح لا ترجيح فيه فالمباح غير مامور به والاجماع على ان المباح قسم من الاحكام فان الحكم ينقسم الى
وجوب وندب واباحة وغيرها فمنكر المباح خارق للاجماع قال الكعبي انه ما من فعل من الافعال يوصف
بكونه مباحا الا ~~الواجب~~ ويتحقق للتلبس به ترك حرام وترك الحرام واجب ولا يتم ترك الحرام بدون التلبس
بضد من اضداده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بانه يجب حمله على ذات
الفعل فان المباح من الاحكام اذا لوحظ ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه
وح لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب عن قول الكعبي بان المباح ليس ترك الحرام
بل شيء يترك به مع الامكان يتحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم ان يكون واجبا فاجاب الكعبي انه اذا سلم ان
ترك الحرام واجب والترك لا يتم دون التلبس باحد اضداد الحرام وان ما توقف عليه الواجب فالتلبس
بضد من الاضداد واجب فلا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غايته ان الواجب من الاضداد غير
معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه وتعينه اذا اختاره المكلف وعينه ولا خلاص الا بان
يقال ما لا يتم الواجب الا به من عقلي كنصب السلم للصعود او عادي كطلب الرفيق في السفر وليس بواجب شرعا
فح يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب
ترك اضداده وقد عرفت ضعف هذا والزم الكعبي ايضا بانه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المحرم اذا ترك
به محرم آخر واجبا والواجب اذا ترك به واجب آخر حراما وكان الصلوة حراما اذا ترك بها واجب آخر
وهو محال فاجاب الكعبي بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما اي بالوجوب والحرمة بالنظر الى جهتين مختلفتين
كما في الصلوة في الدار المغصوبة وحاصله ان يقال ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا اذا كان متعينا
لحصول الواجب به اما اذا كان الواجب كما يمكن ان يحصل به يمكن ان يحصل بغيره لا بعينه فذلك لحصول
الواجب فلا يصير واجبا وان اختاره المكلف وعينه لان اختيار المكلف وتعيينه لا يجعل ما ليس بواجب
واجبا مسئلة الحق ان المباح الى قوله بجنس قطعا اختلفوا في ان المباح هل هو داخل في مسمى

ترك هم

واجب هم

الواجب ام لا فقالت طائفة لا وهو الحق وقال الغزي نعم وهو باطل حجة الحق ان المباح ما خير فيه بين
الفعل والترك وما خير بين الفعل والترك مباين للواجب والمباين للشيء غير داخل في مسماه شبهة الباطل
ان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب والزيادة التي اختص بها الواجب فصل له غير
نافية للاشتراك قلنا ما به الاشتراك وهو ما لا حرج في فعله ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي
فان عني بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير ان يتقيد بقيد الاذن في الترك فجنس للواجب وللمباح
بالمعنى الاخص وللمندوب فان الثلاثة مشتركة في انه اذن في فعلها وان اريد بالمباح ما اذن في فعله ولم
يذم على تركه فليس بجنس للواجب قطعا لكن يكون جنسا للمندوب وللمباح بالمعنى الاخص وان اريد
به ما اذن في فعله وتركه من غير ترجيح احدهما من غير بدل خرج عنه سائر الاحكام نسخه
وعلى هذا الى قوله لصوم النفل من قبل لما بين ان الجواز جنس للواجب بنى عليه مسئلة وهي انه
اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز فقال بقاه اصحابنا اي اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز واثبته الناسخ
اي اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز وظهرت فائدة الخلاف في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث
ووجوب تقديم الكفارة على الحنث منسوخ بالاجماع فيبقى جواز تقديم الكفارة على الحنث عند الشافعي
ولم يبق عند اصحاب ابي حنيفة قال الشافعي رحمه الله لان من ضرورة الوجوب الجواز وليس من ضرورة
الجواز الوجوب فان الجواز مشترك بين الوجوب وغيره فيكون الجواز اعم من الوجوب مطلقا والعام
من ضرورة الخاص وليس الخاص من ضرورة العام ولا عكس في الانتفاء اي انتفاء الجواز ليس من ضرورة
انتفاء الوجوب فان انتفاء العام عين لازم لانتفاء الخاص فيجوز انتفاء الوجوب بدون انتفاء الجواز فاذا
كان الوجوب ثابتا فلا بد من دليل يفيده والدليل الدال على تحقق الوجوب دال على تحقق الجواز
فاذا نسخ الوجوب فلا بد وان يكون بدليل فالدليل على نسخ الوجوب يفيد انتفاء الوجوب ولا
يدل على انتفاء الجواز لما عرفت ان انتفاء الخاص غير مستلزم لانتفاء العام فيبقى الدليل الدال
على الجواز سالما عما يعارضه فان الناسخ لا يعارضه فيبقى الجواز عملا بالدليل الدال على الجواز السالم
عما يعارضه قال المصنف رحمه الله قلنا الماهيتان متغايرتان اي ماهية الوجوب وماهية
الجواز واذا كانتا متغايرتين لم يكن احدهما من ضرورة الاخرى فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب
ولو سلم ان الجواز من ضرورة الوجوب فالجواز الذي هو جزء الوجوب ينتفي بانتفائه لاستحالة
حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الا متخصصا فالحق ان الجواز الباقي ليس هو جزء

الوجوب قطعا بل حكم شرعي يثبت بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشوراء بعد انتساخ الوجوب
فانه ثابت لصلاحية كل يوم لصوم النفل من قبل وللقائل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان
متغايرتان انهما متباينتان فممنوع فان الجواز اعم من الوجوب والاباحة والندب والاعم لا يباين
الاخص وان اردتم به ان مفهوم الوجوب مغاير لمفهوم الجواز فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما
من ضرورة الاخرى فان العام مغاير للخاص في المفهوم وهو من ضرورة الخاص قوله ولو سلم فما هو
جزء الوجوب ينتفي بانتفائه للقائل ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزءا له لجواز
ان يكون اعم من الوجوب ولازما ولا يكون جزءا بل لازما خارجا عن ماهية الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب
لكن لا نم انه ينتفي بانتفاء الوجوب فان الجزء لا يلزم انتفاؤه بانتفاء الكل اذا كان اعم من الكل وههنا
اعم قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة ممنوعة فانها مبنية على
ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وهو ممنوع وقد علم وجه المنع في فن اخر ولئن سلم ان الفصل علة للحصة
ولكن لا نم انه علة في الماهيات الوضعية بل انما هو علة في الماهيات المحصلة فان الوجوب الذي فرض
انتفاؤه هو من الاحكام المتعلقة التعلق التنجيزي ليس من الاحكام المتعلقة التعلق الكلي العقلي التي
قد يمتنع انتفاؤها ولئن سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا سواء كانت الماهية محصلة او
وضعية فلا نم انه يلزم من انتفاء الفصل انتفاء الجزء الاعم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن انتفاء الفصل
ملزوما لفصل اخر يقوم الجنس به وههنا كذلك فان الفصل الذي يقوم الجواز به في الوجوب
هو الحرج في الترك فاذا انتفى يلزم عدم الحرج في الترك وهو فصل صالح لان يقوم الجواز به قوله
ولا وجود للاعم الا متخصصا مسلم قوله فالحق ان الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا ممنوع وسند
المنع ما ذكر على ان قوله الباقي مشعر بانه جزء الوجوب فان الجواز الذي ليس جزء الوجوب لا يقال
له الباقي لما كان هذا البحث خارجا عن اصول الفقه آثرنا فيه الاختصار على ما ذكر مسئلة
الجواز انه ليس بتكليف الى قوله مع التحرير اختلفوا في المباح هل هو داخل تحت التكليف واتفق
الجمهور من العلماء على النفي اي على ان المباح ليس بتكليف خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والحق
ان النزاع في ان المباح تكليف لفظي فان عند ابي اسحق معنى كونه تكليفا وجوب اعتقاد الاباحة
والوجوب تكليف وعند الجمهور التكليف لفعل فيه كلفة ومشقة ولا كلفة في المباح لكونه مخيرا بين الفعل
والترك فصل الاحكام الثابتة الى قوله ولا خطاب لما فرغ من الاحكام الثابتة بخطاب
الاقتضاء والتخيير شرع في الاحكام الثابتة بخطاب الوضع والاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف

الاول الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب في اللغة ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ومنه سمي الحبل
سببا وفي الشرع السبب عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لاثبات
حكم شرعي وما فيه من القيود المفيدة للاحترازات ظاهر وذلك كجعل دلوك الشمس سببا معرفا لوجوب الصلوة
في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم
الشرع عليه بالسببية ولله تعالى في كل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بدليل اخر من الادلة السمعية
حكمان احدهما نفس الحكم المعرَّف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرِّف للحكم وفائدة نصب
الاسباب تعريف الاحكام بعد انقطاع الوحي لتعسر وقوف المكلفين في كل واقعة من الوقايع على خطاب
الشارع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية سواء كان السبب مما يتكرر
بتكرره الحكم كدلوك الشمس لوجوب الصلوة او غير متكرر به كالاستطاعة للحج وسواء كان وصفا وجوديا
او عدميا شرعيا او عقليا كما ياتي في موضعه فهو امارة معرفة للحكم لا موجب له لذاته والا كان موجبا له
قبل ورود الشرع والموجب هو الله تعالى والخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع والوجوب
بالسبب والوجوب جبري لم يشترط لاصله اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت
السبب بدون اختياره واما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اي في حال
لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء موقوف على اختيار العبد على معنى انه ان اختار
وجوده ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب ثبت بالسبب ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب
الاداء ثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اي قدرة الاسباب والالات ووجوب
الاداء موقوف على اختيار الفعل كما يجب الصلوة على من لا يصلح للخطاب كالنائم والمجنون والمغمى
عليه اذا انقطع الجنون والاغماء دون يوم وليلة فانهم يواخذون بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء
انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وُجد منه التفويت ولولا التفويت لما وجب القضاء ولولا الوجوب
لما تُصوِّر التفويت وكما يجب العشر وصدقة الفطر على الصبي عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم اذا كان له
مال عند تقرر السبب مع ان الخطاب موضوع عنه وكما يجب الزكوة في مال الصبي عند الشافعي نظرا الى انعقاد
السبب مع ان الخطاب موضوع عنه   فان قيل لو كانت السببية حكما الى قوله على اعتبارها
في الشرع   فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لافتقرت في معرفتها الى سبب اخر يعرفها ويلزم من ذلك
اما الدوران افتقر كل واحد من السببين الى الاخر او التسلسل ان كان كل سبب مفتقرا الى غير الاخر
وهو محال ثم الوصف المعرف للحكم اما ان كان معرفا الحكم بنفسه لزم ان يكون معرفا له قبل ورود الشرع وهو

محال او معرفا للحكم بصفة زائدة عليه فالكلام في ذلك الوصف الزائد عايد والدور او التسلسل لازم لانه ان
كان معرفته مرتبة من المراتب مما هو سابق عليه يلزم الدور والا لزم التسلسل ثم الطريق لمعرفة كون الوصف
سببا للحكم اما هو ما يستلزمه من الحكمة الداعية للحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع لوجهين
الاول لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لامكن تعريف المسبب بنفس الحكمة من دون توسط الوصف
وليس كذلك بالاجماع الثاني ان الحكمة اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم
موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة احتاجت الى معرف اخر لخفائها ويعود التقسيم في ذلك
المعرف قلنا نقطع بان معرفة السببية تستند الى الخطاب او الى الحكمة اللازمة للوصف مع اقتران الحكم
بها في صورة فلا تستدعي سببا اخر يعرفها حتى يلزم الدور او التسلسل وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا واما
الوجه الاول من الاشكال الثالث فالوجه في دفعه ان الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة
المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم فلا يكون بمجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة
بنفسها ولا بملزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف على ما به التعريف لاضطرابها
واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى
المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم واما الوجه الثاني منه
فالوجه في دفعه ان تعقل الحكمة اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف
اخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا
اعتبار لها قبل ورود الشرع   تنبيه سبب وجوب الايمان الى قوله لعبادة بدنية   لما ثبت ان
للمشروعات اسبابا تبين سبب كل واحد وبدأ ببيان سبب وجوب الايمان لانه اصل العبادات فقال
سبب وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو مطابق للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووحدانيته
وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وسائر صفاته
العقل اعلم ان الله تعالى خلق من هو اهل لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخر من السموات والارض
وغيرهما وذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وهو ذو العقل وان كان يتصور وجود من هو اهل
للوجوب بدون هذه وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء
تتكثر اسباب وجوب الايمان ووجوب الايمان بايجاب الله تعالى وسببه في الظاهر الايات الدالة على
حدوث العالم الذي العقل الذي هو اهل للوجوب عليه وهذه الايات غير موجبة بذاتها وعقل من وجب
عليه ايضا غير موجب عليه لكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه الله تعالى التي يستدل بها الادلة على معرفة

الواجب فعلى جعل الله تعالى حدث العالم والعقل الذي هو لازم للوجوب سببا واما ان على اجابة الذي
هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا اخر سببا واما ان على اجابة الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب
كما نقل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب فان الوجوب
ثابت بعد مضي الوقت والقضاء الشهر ولكنه تعالى لجري شفقته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما زما
للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال اذا عرف ذلك فنقول سبب وجوب الايمان العقل
على القول بان العقل موجب لوجوب الايمان بنفسه لا على انه موجب حقيقي بل على معنى ان الله تعالى موجب
وقد جعل العقل معرفا بنفسه وعليه فخر الاسلام وعلى هذا فالاسلام واجب على من لم يبلغه الدعوة وعلى
الصبي العاقل قبل الشرع وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مامورا به والاداء منه بعد الاعلام
سبب وجوب الاداء وذلك لان العقل بنفسه سبب للوجوب وقد يحقق في تحقه والسبب ملازم للوجوب
فيحقق الوجوب وسبب وجوب الايمان الخطاب على القول بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا
لا يجب الايمان قبل الشرع وبعد الشرع يجب الايمان بالعقل بجعل الشرع لا بنفسه وسبب وجوب الصلوة
وقتها وليس المراد بالسبب العلل العقلية التي يشترط الاثر لصحتها بل هي علل جعلية وضعها الشارع امارات
على الايجاب واما ان سببية الوقت لوجوب الصلوة نسبة الصلوة الى وقت الدلوك باللام قال الله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى وقت الدلوك باللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة
على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل والاختصاص قال تطهر للصلوة وتأهب للشتاء وقال
اتخذ فلان الضيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان لقدوم فلان يعني قدومه سبب لخروجه وايضا
امارات السببية الاضافة بدون اللام وقد اجمعوا على اضافة هذه الصلوة الى الوقت يقال صلوة الفجر وصلوة
الظهر والاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون ثابتا به كاضافة الولد الى الوالد والاصل في الاضافة
ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب فيكون وجوب الصلوة ثابتا بالوقت مختصا به
وايضا امارات السببية تكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وفساد اداء الصلوة قبل دخول الوقت
وصحة الصلوة في اول الوقت مع تأخر لزوم الاداء بالخطاب قيل لا نفهم من وجوب العبادة شيئا سوى
وجوب الاداء ولا خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فلا يكون العبادة بالوقت اجيب بان الواجب وجوب
بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه
مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان ان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت
سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد وسبب وجوب الزكوة

ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل مائتي درهم من الفضة لانه نسب اليه بالاجماع
فيقال زكوة المال ويتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ايضا ولان سبب وجوب الزكوة النصاب
جاز تعجيلها بعد وجوده ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه
لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا يقع المؤدى عن الزكوة لعدم السبب فوله غير
ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا
يتأخر الى مضي الحول تقرير الجواب ان اصل الغنى وان كان ثبت بملك النصاب الا ان تكامله يتوقف
على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج لا محالة عن قريب
واذا كان ناميا بعين النماء لدفع الحوائج فيبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه
الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين ثبت هذه العبادة عليهما ولا نماء
الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول
النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح زيادة القيمة لرغبات الناس في كل
فصل الى ما يناسب فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء قوله وكان المال الواحد اشارة الى جواب
دخل تقرير الدخل انه يلزم على ما ذكر ان لا يتكرر الواجب بتكرر الشرط الذي هو الحول وقد يتكرر
الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة تقرير الجواب ان المال الواحد يتجدد النماء جار
مجرى المتجدد بنفسه فان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال
كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة وصار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة وتجدد
الحول في حكم تجدد النماء وكان المال الواحد بسبب تكرر الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم
رمضان ايام رمضان دون الليالي فان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء اي محلا له كوقت
الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد بكونه ظرفا ان الواجب يؤدى فيها لا ان الوقت
يفضل عن الاداء فخرج الليل لعدم صلاحيته للاداء ولان يوم رمضان منسوب اليه الصوم فيقال
صوم يوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرر اليوم ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وجب على صبي بلغ
في بعض الشهر او كافر اسلم في بعض الشهر بقدر ما ادركه لان الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اسبابا متعاقبة فان صوم
كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند
طرو الناقض كالصلوة في اوقاتها بل الفروع الصيام اكثر منه في الصلوات فان النفرق في الصلوات

باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجي وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه
موجود وزيادة وهي ان من كل يوم من وما لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما مضى ولا نفلا واذا كان كذلك
كان كل عبادة متعلق بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم
غني راس يلي عليه ولاية التزويج والانجاء وغير ذلك ومؤنة اي يقوم بكفايته ويتحمل مؤنته والذي
يدل على اعتبار الامرين في السببية الولاية والمؤنة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون
وقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد بيانه ان كلمة عن لانتزاع الشي عن الشي ومجاوزته عنه
فتدل عن في الحديث على احد وجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينزع الحكم عنه كما
يقال ادى الزكوة عن ماله اي بسببه فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة عن كذا او يكون ما دخل
عليه عن محلا يجب الحق عليه فيودى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل العاقلة والثاني باطل لاستحالة
الوجوب على العبد والفقير والكافر لان العبد لا ملك له والفقير في حكمه فلا يكلفان بما ليس في وسعهما
والكافر ليس اهلا للقربة فتعين ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه عن سببه
فعلم ان الراس سبب ولاجل ان الراس هو السبب تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس
من الاولاد الصغار والمماليك في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل
ان الراس هو السبب لا الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط قوله والنسبة
اليه مجازية جواب عن دخل مقدر تقريره الدخل انها تنسب الى الوقت فيقال صدقة الفطر فدل على
ان الوقت هو السبب تقرير الجواب ان نسبة الصدقة الى الفطر مجازية باعتبار انه زمان الوجوب
فلا يقتضي كونه سببا وانما حمل على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز ولهذا تضاف الشي الى غيره بملابسة
ما فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فلا يحتمل المجاز لان المجاز من اوصاف اللفظ وهذا
ليس بلفظ وسبب وجوب الحج البيت لنسبة الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت
ولم يتكرر وجوب الحج لان البيت غير متجدد والوقت شرط جواز الاداء اذ الاداء لا يصح بدونه
وليس الوقت سببا لوجوب الحج لانه لم يتكرر وجوب الحج بتكرار الوقت وكذلك الاستطاعة بالمال
شرط لكن لوجوب الاداء لا لصحته فان اداء الحج صحيح من الفقير ولا يكون الاستطاعة بالمال
سببا لوجوب الحج لان المال لا يصلح سببا لعبادة بدنية ولهذا لا ينسب الحج الى الاستطاعة
ولا يتكرر بتكررها وسبب العشر الارض النامية الى قوله لا مثل العمل والعوض وسبب
وجوب العشر الارض النامية حقيقة بالخارج قوله حقيقة احتراز عن الخراج فان سببه الارض

بالنماء تقديرا وانما قلنا الارض النامية سبب العشر لان العشر يضاف الى الارض يقال عشر الارض وفي العشر
معنى المؤنة اي في وجوب العشر معنى مؤنة الارض لان الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر يجب
مؤنة للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت الموعود والارض
سبب لبقائه فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها وبقاء عليها كما وجب على الملاك
مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن
الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين
كفاية لانهم يذبون عن حريم الاسلام معنى وكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها وفي العشر
ايضا معنى العبادة باعتبار كون الواجب جزءا من النماء فلما من كثر كالزكوة يتعلق بالمال النامي بهذا
الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذي
يتعلق به معنى العبادة وصف لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا قوله ويتكرر
الخارج تقديرا جواب عما يقال ان الواجب يتكرر بتكرر الخارج فيكون الخارج سببا تقرير الجواب ان تكرر بتكرره
الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تكرر الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب ولم يجز تعجيل
العشر قبل الخارج لان الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر فلو عجل قبل الخارج فات معنى
العبادة لامتناع حصول المسبب قبل السبب واذا خرج معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة
بالارض وحدها فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة
بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى نقص كما يجوز تعجيل الزكوة
بعد ملك النصاب النامي لانه لا يؤدي الى النقص وكذلك سبب الخراج الارض النامية لكن النماء
معتبر في الخراج تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بعين الخارج
وتعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة فالخراج مؤنة باعتبار تعلقه باصل الارض كما
في العشر وعقوبة باعتبار الوصف الذي هو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض عادة الكفار
وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال النبي عليه السلام
اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وسبب وجوب الطهارة وجوب
الصلوة او ارادة الصلوة لان الطهارة تضاف الى الصلوة يقال طهارة الصلوة والاضافة دليل
السببية في الاصل وتثبت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا

بتكرره

التعلق دليل السببية والطهارة شرط الصلوة فلم يجب قصدا بل تبنى عند ارادة الصلوة او وجوبها
فان شرط الشئ ووجوبه تبع لوجوب الشئ كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة
فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة والحدث شرط وجوب الطهارة لا سبب لها لزوال الحدث بالطهارة
اى الطهارة ازالة للحدث والحدث ازالة للطهارة وما يكون رافعا للشئ ومزيلا له لا يصلح ان يكون
سببا له واسباب الحدود ما نسب اليه من زنا وسرقة وقتل كما يقال حد الزنا وحد السرقة وسبب
وجوب الكفارة ما نسب الكفارة اليه ويكون دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان
بصفة الجناية فانه باعتبار انه فعل بنفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة
محظور وكقتل الخطاء فانه دائر بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل مباح ومن حيث انه
قصر محظور وكقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد محظور من حيث انه جناية على الاحرام
واليمين سبب الكفارة لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ويقال
كفارة اليمين ولا يكون قتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة لانه ليس بدائر بين الحظر والاباحة
بل حظر محض   الثانى الحكم على الوصف الى قوله مع ملك النصاب   الصنف الثانى من
الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع قسمان مانع الحكم ومانع السبب
فمانع الحكم هو وصف وجودى ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضى نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة فى باب
القصاص مع القتل العمد العدوان فان الابوة وصف وجودى ظاهر منضبط يستلزم لحكمة تقتضى نقيض القصاص
الذى هو حكم السبب الذى هو القتل العمد العدوان فان الابوة يستلزم لحكمة تقتضى نقيض القصاص وهى كون
الاب سبب وجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن سببا لعدمه له ومانع سبب الحكم هو وصف وجودى
يقتضى لاختلال حكمة السبب كالدين على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودى يقتضى لاختلال حكمة
سبب وجوب الزكوة فان سبب وجوب الزكوة تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقراء ووجود مانع
السبب اى الدين يخل بحكمة السبب   الثالث الحكم بالشرطية الى قوله سمى الصلوة   الصنف الثالث
من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا والشرط على قسمين شرط السبب وشرط حكم
السبب فما كان من الاوصاف عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم فى باب البيع فان
ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان
عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاختلال اباحة الانتفاع وما كان عدمه
مستلزما لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة فى الصلوة

بعض؟

مع الاتيان بمسمى الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمة الصلوة التوجه الى جناب
الحق والطهارة شرط حكم الصلوة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضى نقيض الحكم اعنى عدم حصول الثواب
وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلوة   الرابع الحكم بالصحة الى قوله مغاير للباطل والصحيح   الصنف
الرابع من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم بالصحة والصحة لغة مقابل السقم وفى الشرع يطلق الصحة على العبادات
تارة وعلى عقود المعاملات اخرى فالصحة فى العبادات عند المتكلم موافقة امر الشارع وجب القضاء او لم
يجب وعند الفقهاء سقوط القضاء بالفعل فصلوة من ظن انه متطهر ثم تبين انه لم يكن متطهرا صحيحة عند المتكلم لموافقة
امر الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقط للقضاء والصحة فى المعاملات
ترتب ثمرة العقد المطلوبة منه عليه   الصنف الخامس من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم بالبطلان
والباطل عند ابى حنيفة رحمه الله ما لم يشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند الشافعى مرادف له وعند اصحاب
ابى حنيفة الفاسد مغاير للباطل والصحيح فان الفاسد هو المشروع باصله دون وصفه والصحيح هو
المشروع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ولا وصفه   السادس الرخصة الى قوله والفرق
الاتحاد والاختلاف   الصنف السادس الرخصة اعلم ان العزيمة فى اللغة القصد وهى ماخوذة من عقد
القلب المؤكد على امر ما ومنه قوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما اى قصدا مؤكدا ومنه سمى طائفة من الرسل اولى
العزم لتاكد قصدهم فى اظهار الحق واما فى الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى كالعبادات الخمس
وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعى وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع وقال فخر
الاسلام العزيمة فى الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت
اصولا كانت فى نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وبكونه مفترض الطاعة قوله غير متعلق بالعوارض
تفسير لاصالتها لا تقييد ويدخل فى هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالحرمات
والرخصة فى اللغة بسكون الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح
الخاء عبارة عن الاخذ بالرخص والرخصة فى الشرع قيل ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو تناقض ظاهر وقيل
ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه من تعريف الرخص بالرخص المشتق من الرخصة غير خارج
عن الاباحة وكان فى الاول وقيل الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام سبب المحرم وهو غير جامع فان الرخصة
كما قد يكون بالفعل قد يكون بترك الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين من الرباعية فى السفر
فالواجب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام سبب المحرم فيعم النفى والاثبات ثم عذر المرخص
ان كان راجحا على المحرم موجبا لا يكون رخصة بل عزيمة لانه لو كان رخصة لكان كل حكم ثبت بدليل راجح

مع وجود المعارض المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان مساويا فان قلنا بتساقط الدليلين
من كل وجه والرجوع الى الاصل فلا يكون ذلك رخصة والا كان كل فعل بقينا فيه على النفي الاصلي قبل
ورود الشرع رخصة وهو ممنوع وان لم نقل بالتساقط فمن يقول بالتوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين
ظهور المرجح يكون ذلك عنده عزيمة لا رخصة ومن يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم يلزم ان لا
يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة عند ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم لان الاكل واجب
جزما وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح
ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال وان كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل
بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا اباحة شرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه وتاخير صوم المسافر
والقصر في الرباعية في السفر والتيمم مع وجود الماء للحاجة او لبعد الماء او لبيعه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة
واكل الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجب الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا فليس برخصة حقيقة
وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم اثر وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصة لان المخصص
بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام تلك صورة التخصيص فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل
لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت العموم بتقدير ارادة المتكلم لها ومع المخصص
فلا ارادة ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص وانقسمت
على انواع فمنها رخصة كاملة وهي ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي سقطت المؤاخذة به مع قيام المحرم
وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة
بناء على عذره كان اعلى رتب الرخص مثل ترخص المكره على الكفر بالقتل في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع
اطمئنان القلب فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لوجوب حق الله تعالى
في الايمان به لا تسقط بحال لان الموجب هو وحدانية الله تعالى وحقيقة صفاته وجميع ما اوجب الايمان
به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له اجراء الكلمة عند الاكراه لعذر وهو ان حق العبد في ذاته يفوت
عند الامتناع بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى باق معنى لوجود التصديق
الذي هو الركن الاصلي وحق الله تعالى باق صورة من وجه لعدم وجوب التكرار في الاقرار لانه لما اقر مرة وصدق
بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزمه الاقرار ثانيا ولما صار مؤديا لم يفت حقه من هذا الوجه لكن في اجراء
كلمة الكفر على اللسان هتك حق الله تعالى ظاهرا فكان انعدام حقه ~~من هذا الوجه لكن في اجراء باجراء~~
كلمة الكفر على اللسان ترخصا فالصبر اولى فان بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى مشروع قربة

فهو عزيمة فصار بها مجاهدا وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه اذا خاف الآمر قتله والاقدام على الامر بالمعروف
عند خوف القتل جهاد لان الظاهر انه اذا قتل يعرف جميع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فيذل نفسه
لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا تقدم وبارز وهو يعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لان جمعهم لا يتفرق بسبب
قتله فيصير مضيعا نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس
لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان
شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال الغير
لعصمته ولاحترامه وذلك لا يختل بالاكراه وكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة
لحق غيره في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا وكذلك المكره على الفطر او المضطر اليه لمخمصة رخص له ذلك
لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر
حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مثابا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله
تعالى وبه اظهار الصلابة في الدين واعزازه وكذلك المكره على الجناية في الاحرام ومن الرخصة رخصة قاصرة
لانه دون الرخصة الكاملة وهي ما استبيح اي عومل معاملة المباح لعذر عرض مع قيام السبب المحرم موجبا
لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث ان الحكم متراخ عن ذلك في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا
كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى عنه حكمه كفطر المسافر في رمضان فانه يستباح مع قيام
السبب الموجب للصوم المحرم الفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار يتراخى في حقه الى ادراك عدة من ايام
اخر وكانت العزيمة ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار في الصوم لان الحكم هناك حرمة الافطار لم يتاخر
عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى
لان كمال الرخصة وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها والعزيمة اولى بالعمل من الرخصة ههنا لان السبب الموجب
وهو شهود الشهر بكماله متحقق وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل والمؤدي للصوم عامل لله تعالى في اداء
الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه وكان العزيمة اولى ومثل ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم رخص في السلم مجاز وهو ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز لكن
جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير

محلها وكانت جهة المجاز اقوى وسمي هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط مثاله
ما روي ان النبي عليه السلام رخص في السلم فان الاصل ان يكون المبيع عينا وهذا حكم باق مشروع وقد
سقط هذا في باب السلم اصلا بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وسقوط
هذا في السلم تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل
صاحب الدراهم الى المقصود من الربح وكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية مشروعة في الجملة اي
في غير هذه الصورة وكذلك من اكره على شرب الخمر واكل الميتة او اضطر اليها رخصة مجاز لسقوط حرمة
الخمر والميتة ويأثم بالصبر لان حرمة الخمر لصيانة عقله وحرمة الميتة لصيانة نفسه عن تعدي خبث الميتة
اليه فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا
نفسه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان آثما وكذلك القصر اي مثل ما تقدم من الامثلة قصر
الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الشرع سماها صدقة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد ولان الرخصة تيسير وهو متعين في القصر لان
الرخصة ان تضمنت يسرا للعزيمة اما ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب
الشهادة او تضمنت يسرا اخر غير متحقق في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين لم
تسقط العزيمة فاذا لم يكن في العزيمة فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة بغير
السفر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان الثواب
في اداء ما عليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط
اصلا ولان التخيير لو ثبت لكان للترفق بالعبد لان التخيير اذا لم يتضمن رفقا للعبد كان ربوبية ولا
شركة له فيها والتخيير للترفق يستدعي جهتي يسر كفطر المسافر فان الصوم خفيف من وجه لمشاركة المسلمين
الصوّام وغير خفيف للمشقة الحاضرة ففيه جهتا يسر يسر العزيمة بسبب موافقة المسلمين ويسر الرخصة
للمشقة الحاضرة في الصوم فيجوز ان يثبت فيه التخيير بين العزيمة والرخصة وههنا جهة اليسر متعينة لان
اليسر انما يكون في القصر دون الاتمام فكانت الرخصة اسقاطا للاتمام قوله ولا يلزم اشارة الى جواب
نقض وارد على هذا الاصل تقرير النقض ان العبد اذا اذن له السيد في الجمعة ثبت الخيار للعبد
بين الجمعة وبين الظهر فهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق وان من حلف انه ان دخل الدار فعليه
صوم سنة فدخلها وهو معسر فله الخيار بين صوم سنة وصوم الكفارة وهو صوم ثلثة ايام وهذا تخيير بين

القليل والكثير من غير رفق تقرير الجواب ان الخيار ثبت في الصورتين لاختلاف ما فيه الخيار فان الجمعة والظهر
مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى وشرط الجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف
ظهر المسافر والمقيم فانهما واحد فتعين الرفق في الاول وان صوم سنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان
اتفقا صورة لان صوم السنة قربة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من خلف
الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده ونظير هذه المسائل عين
لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخير المولى بين الدفع والفداء في جناية العبد فان
المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي
المقصود لا غير ويتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فللمولى الخيار بين
الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لاختلاف الدفع والفداء صورة ومعنى فان احدهما
مال والاخر قيمة فاستقام التخيير طلبا للرفق الاصل الثالث في المحكوم فيه الى قوله وهو باطل
بالاجماع الاصل الثالث في المحكوم فيه وهي الافعال التي تتعلق بها الاحكام والافعال لا تخ اما ان يكون
مستحيلة لذاتها او لا يكون مستحيلة لذاتها والاول كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ونحو ذلك
وذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف به وميله في اكثر اقواله الى جواز التكليف بالمحال لذاته وهو مذهب
اكثر اصحابه ومن قال من اصحابه بجوازه اختلفوا في وقوعه والاجماع على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع
عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن كابي جهل والمختار انما هو امتناع التكليف بالمحال
لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه والامكان شرط التكليف وجواز التكليف بالمستحيل لغيره واليه ميل الغزالي اما
الاول وهو امتناع التكليف بالمحال لذاته فلانه لو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان المستحيل لذاته مطلوب الحصول
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب ما فيه كلفة فالمكلف به مطلوب فلو كان المستحيل
لذاته مكلفا به لكان مطلوب الحصول واما بطلان اللازم فلان المحال لذاته يستحيل ان يكون مطلوب الحصول لان ما
هو مطلوب الحصول يستلزم ان يكون متصور الوقوع لان طلب حصوله فرع تصوره وقوعه لامتناع طلب حصول
ما لا يتصور وقوعه لكن المحال لذاته لا يتصور وقوعه لانه لو تصور وقوعه وهو ممتنع الوقوع لزم تصور الشيء على
خلاف ماهيته فثبت امتناع تصور وقوع المحال لذاته واستدعاء الحصول اي طلب الحصول فرعه فامتنع لان
امتناع الاصل يستلزم امتناع الفرع فان قيل لا نم ان المحال لذاته لا يتصور وقوعه فانه لو لم يتصور وقوعه
لم يحكم بكونه محالا لان الحكم بكون الجمع بين الضدين محالا فرع تصور الجمع بين الضدين لان التصديق بثبوت الصفة
للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع بين الضدين وما ذكرتم معارض بما

يدل على وقوع التكليف بالمحال لذاته شرعا وبيانه قوله تعالى لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اخبر انه لن يؤمن
غير من آمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن ضرورته تكليفهم بتصديقه في عدم تصديقهم وايضا كلف
ابا لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار
الله تعالى لنبيه بذلك فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه
وهو تكليف بالجمع بين الضدين قلنا المناقضة مندفعة وذلك لان الجمع المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع
بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يستلزم تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين تصورا مثبتا
لهما لاستلزامه التصور على خلاف ماهيته فلا يلزم تصور وقوع المحال واما المعارضة فالجواب عنه انهم كلفوا
بتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به فقط وتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء امر ممكن في نفسه وعلم الله تعالى
بعدم تصديقهم واخباره بانهم لا يصدقونه لا يستلزم رفع الامكان الذاتي فان الممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول
بعدم وقوعه وبعلم الله تعالى بعدم وقوعه غاية ما في الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع
بالغير لا ينافي الامكان بالذات لكن لو كلفوا بعد علمهم بانهم لا يصدقونه بتصديقهم لكان من باب التكليف بما علم
المكلف امتناع وقوعه وذلك غير واقع لانتفاء فائدة التكليف لان فائدة التكليف الاختبار والابتلاء وبقوله
يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل منه لانه غير واقع لانه مستحيل وقبل القدرة مقارنة للفعل فانه
لا قدرة قبل الفعل اذ لو كانت القدرة قبل الفعل موجودة لكان لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم
مقدورا واذا كانت القدرة مقارنة للفعل والتكليف سابق على الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود
فيكون التكليف بالفعل قبل الفعل والقدرة مع الفعل فالتكليف حال عدم القدرة فيكون تكليفا بما لا يطاق قال
المصنف ورد بالمنع اي لا نسلم ان القدرة مقارنة للفعل بل القدرة سابقة على الفعل عندنا فان القدرة عبارة عن
سلامة الالات بحيث يتمكن من الفعل ولا شك ان سلامة الالات بحيث يتمكن من الفعل سابقة على الفعل
وبانه لو كان الدليل الذي ذكرتم صحيحا يلزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع
مسئلة الجمهور ان قال الى قوله والايمان اصل مذهب جمهور الشافعية والمعتزلة انه لا
يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حال التكليف بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وعدم
شرطه عليه وهو جائز عقلا وواقع سمعا وهذه المسئلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حال الكفر ولو
كانت اعم منه وعند اصحاب ابي حنيفة الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى كالمؤن والمعاملات
فانه اهل لادائها فهو اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
التي هي طاعة الله تعالى عليه وكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه
ووجوب حكمه ولم يكن مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان القائلون بتكليف الكفار بالفروع حالة الكفر قالوا
دليل الجواز العقلي انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب ويقول وجبت عليك العبادات
المشروطة صحتها بالايمان واوجبت عليك تقديم الايمان عليها فانه لم يلزم منه لذاته محال عقلا واما الوقوع
شرعا فيدل عليه قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين الى قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والضمير في قوله تعالى وما امروا عائد الى المذكورين
اولا وهو صريح في الباب وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا
بالكل لما ذمه عليه وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين فلو لم يكونوا مكلفين
بالصلوة لما عذبوا عليها فان التعذيب دليل الخطاب وايضا لو امتنع التكليف بالفعل حالة عدم شرطه الشرعي لامتنع
الامر بالصلوة حال عدم الطهارة ولكان اشتراط تقديم النية مانعا من وجوب الصلوة فانه ح لا ينوي ولا تجب
الصلوة قال اصحاب ابي حنيفة التكليف بالفروع المشروطة بالايمان ان كان حالة وجود الايمان فلا تكليف
قبل الايمان وهو المطلوب وان كان حال عدم الايمان فهو تكليف بما لم يجز عقلا وايضا التكليف بالفروع المشروطة
بالايمان للامتثال والامتثال فائت لامتناع اداء الفروع حالة الكفر وامتناع ادائها بعد الايمان تجب ما قبله
ولانه لو وجب الفروع حالة الكفر لوجب القضاء لان وجوب القضاء بالامر الاول فالايات محمولة على
العبادة والصلوة واراده الايمان فيكون المراد من قوله ليعبدوا الله ليؤمنوا بالله ومن قوله ليقيموا
الصلوة ويؤمنوا ويجوز ان يكون غير المصلين غير المكذبين في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الآية لاستحقاق
النار على الصنفين جمعا بين الادلة وفرق بين الشرط الشرعي مثل الطهارة وبين الايمان فان الشرط
الشرعي تابع للمشروط يجب بوجوب مشروطه كالطهارة للصلوة والايمان اصل يجب قبل وجوب الفروع
مسئلة المكلفون الى قوله لا ان يؤثر العدم جمهور المتكلمين قالوا التكليف انما يتعلق بكسبي من
فعل او كف النفس عن الفعل ولا يتعلق التكليف بنفي فعل من غير تلبس بضد الفعل خلافا لابي هاشم
في قوله التكليف قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضد الفعل وذلك ليس بفعل المتكلمون قالوا
لو كلف بنفي الفعل لكان نفي الفعل مستدعى الحصول واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التكليف
طلب والطلب استدعاء الحصول فالمكلف به مطلوب والمطلوب مستدعى الحصول واما بطلان اللازم فلان
ما هو مستدعى الحصول متصور الوقوع لان استدعاء الحصول فرع تصور الوقوع من المكلف ولا يتصور
وقوع نفي الفعل منه لانه غير مقدور له لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا له فالتكليف به تكليف
بالمحال قال ابو هاشم لا نم ان نفي الفعل غير مقدور له بل هو مقدور له فان القادر على الزنا قادر على تركه

قطعا ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا المتكلمون قالوا العدم نفي الاثر ونفي الاثر لا يتعلق بالفاعل فان
الفاعل من له الاثر ونفي الاثر ليس باثر ولان عدم الفعل من حيث هو كذلك قبل قدرة العبد وهو غير
مقدور للعبد قبل خلق قدرته له وهو مستمر الى ما بعد خلق القدرة فهو مستغن عن السبب وفيه نظر فان قوله
العدم يمتنع تعلقه بالفاعل هو المتنازع فيه ولا نسلم ان العدم المستمر مستغن عن السبب غير متعلق بالفاعل
فان معنى تعلقه بالفاعل مع استمراره ان لا يوجد الفعل لا ان يؤثر العدم   التكليف سابق على
الفعل الى قوله ولهم منع التكليف بما قالوه اتفق الجمهور على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه وعلى امتناعه
بعد حدوث الفعل وهل يتعلق التكليف بالفعل حال حدوثه فاثبته الشيخ ابو الحسن ان تعلق التكليف
بالفعل بنفس التكليف والمتعلق بنفسه بالشيء امتنع انقطاعه عنه فيلزم ان لا ينقطع التكليف بعد حدوث
الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي كون المكلف مكلفا بالاتيان
بالمكلف به ثابت حال حدوث الفعل لعدم صحة الابتلاء لان الابتلاء انما يصح قبل الشروع في الفعل فيمتنع فان
التكليف لان فائدة التكليف اما التنجيز او الابتلاء وكل منهما منتف قال الشيخ الفعل حال حدوثه مقدور
بالاجماع سواء كان القدرة متقدمة على الفعل او لا واذا كان حال الفعل مقدورا صح التكليف به ولهم منع صحة
التكليف بما قالوه من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد الموجود وعدم الابتلاء واعلم
ان تحرير هذه المسئلة وتحقيقها يحتاج الى بيان ابسط مما ذكرو وقد ذكر بعضها في شرح المختصر واستوفي البحث
فيها في رسالة مفردة فليراجع اليها   مسئلة النيابة لا تجري الى قوله وقصد الشارع فيها بالمال اختلف
في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهب المعتزلة الى ان النيابة لا تجري في التكاليف
البدنية وذهبت الشافعية الى انه تجري النيابة في التكاليف البدنية ومذهب اصحاب ابي حنيفة الجواز
في المالية مطلقا اي حالة الاضطرار وعدمه والمنع في البدنية والجواز فيما تركب من المالية والبدنية كالحج
الفرض حالة الاضطرار والمنع حالة عدم الاضطرار احتج المصنف رحمه الله على مذهبه بان التكاليف
البدنية انما كانت للابتلاء من الله تعالى للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه كسر النفس الامارة بالسوء
وقهرها لكونها عدوة لله تعالى على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى عاد نفسك فانها انتصبت
لمعاداتي فيحصل الثواب على ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه بل يختص بمن قام به والغرض من التكاليف
المالية تنقيص المال وهو حاصل بالنائب مطلقا وما تركب من المالية والبدنية فيمتنع النيابة ولم يختلف
الحال في الحج النفل بالعجز والقدرة فيجوز فيه النيابة مطلقا لسعة باب النفل الشافعية قالوا ليس يمتنع
عقلا فانه لو قال القائل لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب فان خطته او استنبت في خياطته

اثبتك فان تركت الامرين عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فورود مثله من الشارع لا يكون
ممتنعا وقد ثبت الوقوع شرعا في الحج روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له
النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال له حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن
فيه ولان الابتلاء بالتكليف لقهر النفس وان كان مرادا ومع تعيين المكلف للاداء بما كلف به اشق مما كلف
به مع تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف والمشقة فيما تسوغ فيه النيابة فان المستنيب لازمه له
تعذر الاتيان بنفسه وهو العاجز وبما يبذله من العوض للنائب تعذر النيابة وبما يلتزمه من المنة تعذر
عدم العوض وليس المعتبر في التكليف اشقه واعلاه رتبة بل اصله قال المصنف ونحن قائلون بالموجب
في الحج والعوض فيه معتبر ويمنع في التكاليف البدنية بقاء اصل المشقة على تعذر النيابة لعدم شرعية بذل
العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال   الاصل الرابع في المحكوم عليه الى قوله بقوله فردوهم
الاصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف اتفق العقلاء على ان شرط التكليف العقل والفهم لان التكليف
خطاب وخطاب غير عاقل فاهم مستحيل كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب
دون تفاصيله من كونه امرا او نهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الآمر به هو الله تعالى وانه
واجب الطاعة وكون المامور به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الغير المميز لا يخاطب لان المقصود
من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب يتوقف على فهم تفاصيله والصبي المميز وان كان يفهم ما لا
يفهمه غير المميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود من معرفة الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا لعباده
باعثا للرسل الصادقين المبلغين عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف ونسبته
المميز الى غير كنسبة غير المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وان كان مقاربا لحالة البلوغ
بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة وانه وان كان فهمه كفهمه الموجب لتكليفه بعد لحظة الا انه
لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف به وضع عنه الخطاب قبل
البلوغ تخفيفا عليه وجعل البلوغ امارة ظهور العقل يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن
الثلاثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فيرد وجوب الزكوة على من يعتقد
وجوب الزكوة في مال الصبي بتقرير الايراد اذا كان الصبي غير مكلف فكيف وجب عليه الزكوة والمؤن
والضمان وكيف امر بالصلوة فيجاب بان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي بل تعلقها بماله او بذمته
فانه اهل للذمة بانسانيته التي بها تهيا الاهلية لقبول فهم الخطاب عند البلوغ ويتولى ولي الصبي الاداء
عنه وليس ذلك من باب التكليف في شيء واما الامر بصلوة المميز فليس من جهة الشارع وانما هو من جهة

خطابه

الولي لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابنا سبع وذلك لان الصبي يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف الشارع
قسم الاهلية الى قوله ليس بطاعة   قسم الاهلية اهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك
الشئ وطلبه منه وقبوله اياه والاهلية في الشرع صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية
نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فاصلها واحد وهو الصلاح للحكم اى الاداء عن
اختيار فمن كان اهلا للحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب ومن لا يكون اهلا للحكم الوجوب لا يكون اهلا للوجوب
واهلية الوجوب بعينها قيام الذمة اى لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود الذمة وصلاحية حكمه الذي
هو الاداء عن اختيار لان الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه الذي هو الاداء عن اختيار ليتحقق
الابتلاء فاذا بطل الاداء عن اختيار بطل الوجوب كما يفوت الوجوب بعدم محله الذي هو الذمة ولما جاز
ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام وكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز
ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فالغرامات المالية من حقوق العباد لازمة للصبي والصبي اهل لوجوبها لان
حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول بالوجوب عليه متى صح سببه وكذا
الصلات التي تشبه المؤن كنفقة الزوجات والقرابات لازمة للصبي ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض
واما نفقة القرابات فمؤنة اليسار والصلات التي لها شبه بالاجزية لم يكن الصبي اهلا لوجوبه مثل تحمل العقل لانه
لا يخ عن صنع الجزاء معاملا بالكف عن الاخذ على يد الظالم وما يمحض عقوبة كالقصاص لا يجب على الصبي لعدم صلاحية
الحكم وكذا لا يجب حقوق الله تعالى لان الوجوب لازم متى صح القول بحكمه ومتى بطل القول بحكمه بطل القول
بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه مرة ومرة بعدم محله فينعدم بعدم حكمه ايضا
لان القول بالوجوب نظرا الى سببه ومحله اى ذمته من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء اخلاء لايجاب
الشرع عن فائدته في الدنيا والعقبى لان فائدة الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم
وهو الاداء فيه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة يبتنى عليه   قوله
كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فلا يجب
الايمان على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء اى لا يثبت نفس الوجوب في حق الصبي اصلا لعدم الفائدة
وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية والصبي عديم الاهلية لعدم العقل ويجب على الصبي
الايمان بعد العقل واحتمال اداء الايمان لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة ووجوب
الايمان متعلق بحدث العالم والعقل وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبي لم يكن منافيا
للوجوب بنفسه فثبت الوجوب بدون الخطاب باداءه اى لا يجب عليه اداء الايمان وان عقل لانه مما يحتمل

الوجوب السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف حرم لا يلزمه بانا فسقط بعذر الصبا ايضا
وكذا لا يجب على الصبي العبادات البدنية والمالية وان وجد سببها وهو النصاب ~~وهو النصاب~~ ومحلها وهو
الذمة لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم تحقيقا للابتلاء والصبا ينافيه وما ادى بالنائب ليس بطاعة لانها ثابتة جبرا لا اختيارا فلو وجب ذلك
لصار المال مقصودا وذلك باطل في جنس القرب فلذلك لا يجب عليه الصلوة والصوم والزكوة والحج   والثاني
اهلية الاداء الى قوله يتوجه الخطاب بالاداء   النوع الثاني من الاهلية اهلية الاداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة
وكاملة فالاولى اى القاصرة تعتمد قدرة قاصرة كالصبي المميز قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ في المعتوه لانه بمنزلة الصبي لانه
عاقل لم يعتدل عقله لاختلاف ان الاداء متعلق بقدرتين فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي البدن والانسان   ل
في اول حاله خال عن القدرتين لكن فيه صلاحية وجود كل من القدرتين فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل
واحد منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كل من القدرتين قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون
قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي فالاهلية
الكاملة بلوغ القدرتين اولى درجة الكمال والاهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احديهما درجة
الكمال والشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة من غير لزوم عهدة وعلى اهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا
وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج والحرج منتف لقوله تعالى وما
جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا في اول امر حكمه وفي اول ما يعقل ويتدرج الى ان يعتدل عقلا
وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ووقت الاعتدال متفاوت في اشخاص الناس على وجه يتعذر عليه الوقوف
ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل العقل عنده بحسب الاغلب مقام
اعتدال العقل تيسيرا على العباد فصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقطي
الاعتبار لان السبب الظاهر يقام مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما ثم الاحكام المبنية على الاهلية
القاصرة تنقسم قسمين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه
كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا
مشروعا في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى ينقسم الى ما هو
نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى
ما هو متردد بين النفع والضر كالبيع والاجارة فيصح من الصبي والمعتوه الاداء في حقوق الله تعالى كالايمان والعبادات

نه ان ساس لان العبادات الخالصة المتعلقة بالمال بادئ بالمال بب ادا ... عنه احسا ر ووليه ... لا يجوز في حق البالغ لا في حق الصبي ه

الدنيويه من غير لزوم عهده وما ينفع منفعه خالصه كقبول الهبه وقبضها لخلوه عن العهده ولا يصح منها ما يضر
مضره محضه كالقرض والصدقه فلا يصح القرض منه وان ملك القاضي القرض عليه لانه نفع بسبب قدرة القاضي
على الاستخلاص والدين على المستقرض بواسطه ولاية القاضي بعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب
مليًّا على خلاف الغالب ويقرضه مال اليتيم ويحصل المال منه من غير حاجه الى دعوى وبينه وكان مصونا عن
التلف فوق صيانه العين فان العين في معرض التلف باسباب غير محصوره فصار القرض ملحقا بالمنافع الخالصة
وما تردد من الضرر والنفع يصح براى الولي كالبيع والاجاره والنكاح والشركه والاخذ بالشفعه والرهن وغيرها
فانه يملك ما جاز الولي واذنه فان الصبي اهل للحكم هذا من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت للولي حكم التصرف
من ملك المبيع والثمن والاجره والمهر هذا اذا لم يصر الصبي اهلا للمباشره بوجود اصل العقل واما اذا صار اهلا
للمباشره بوجود اصل العقل صح منه هذه التصرفات حتى لعين فان امتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع
توهم الضرر براى الولي التحق هذا القسم بما يمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته براى الولي ليكمل نقصانه به ويصح
توكيل الصبي المحجور عليه اى قبول الوكاله لان فيه تصحيح عبارته وذلك نفع عظيم وفيه اهتداء الى التصرفات
ودرك منافعها ومضارها بالتجربه فيصح توكيل الصبي من اذن الولي ولا تلزمه العهده اى الاحكام التي تتعلق
بالوكاله من تسليم المبيع والثمن والخصومه في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة
ومع اذن الولي تلزمه العهده ولهذا اطلق الاذن ولم يقيد بالولي ولم يصح ايصاء الصبي سواء كانت في البر
او لم يكن لاستعمال الايصاء الى ترك الاولى لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه اولى من النقل الى
الاجانب وافضل شرعا لانه ايصال النفع الى القرب وصلة الرحم مونه ولئن شرع جواب كما يقال لو كان الايصاء
في حق ~~البالغ~~ ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ تقرير الجواب انه شرع الايصاء في حق البالغ لان اهليته
كامل فلا باس ان يشرع في حقه ما فيه ضرر كما شرع في حق البالغ الطلاق والعتاق ولم يشرع ذلك في حق الصبي
لقصور اهليته ولا يجوز ان يخير الصبي بين ابوين عند الفرقه لانه من جنس ما تردد بين النفع والضرر والغالب   غير صح
من حال الصبي الميل الى التهوي ولا اختيار للولي هنا لانه موضع المنازعه والولي في موضع المنازعه ليس بولي نظر
احسان واعتبرت ردة الصبي العاقل في احكام الاخرة وما لزمه من احكام الدنيا عند ابي حنيفه ومحمد رحمهما   الله
استحسانا لعلته لا لحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر
الصبا فتبين منه امراته المسلمه ويحرم هو الميراث من المسلمين خلافا لابي يوسف فانه لا يحكم بصحتها في احكام
الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة فهي صحيحه لان دخول الجنه مع اعتقاد الشرك حقيقه والعفو
عن الكفر من غير توبة خلاف النصوص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك

لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته واذا لم يصح منه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يمحض ضررا اولى
منه على وجه الاستصواب عنده والاداء ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت
ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما حكم بردته
لصدورها منه ولكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي
العاقل كالايمان ويثبت الحظر فيه لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في شخص من الاشخاص
فيجب الحكم بصحتها منه فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة
لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم
في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه منعها لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها ضرر لانه
باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه
حكما بصحته اى بصحة ارتداده اى لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه الا ان يكون
الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل هذا العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة   الاعرج
لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام الا يمنع
ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فلان القتل يجب بالمحاربه لا بعين الردة والصبي ليس
من اهل المحاربه فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المراة وبالاهلية الثانيه اى الكاملة التي مع بلوغ القدرتين
اولى درجات الكمال يتوجه الخطاب بالاداء   تفريع السكران والغافل الى قوله ومباح عذر   تفريع
على حكم الصبي والمعتوه السكران والغافل غير مكلف به قبل الخطاب في حال السكر والغفلة ايضا لانها في تلك
الحالة اسوء حالا من الصبي فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع وحصول مقصود منه وما يجب عليه من الغرامات والضمانات
بفعله في تلك الحالة فتخريجه عليها اى على الغافل والسكران كما في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران
في قول وان تنفذ طلب جزاء التكليف بل هو ما ثبت بخطاب الوضع والاخبار بجعل التلفظ بالطلاق علامة على
نفوذه كما جعل زوال الشمس   الشمس علامة على وجوب الصلوة وكذلك الحكم في وجوب الحد عليه بالتلفظ بالزنا وغيره وما اورد قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى تقرير الايراد ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل   سكارى صح
صريحا على ان السكران مكلف بالنهي عن الصلوة حالة السكر لحيث بان المقصود نهي عن السكر وقت
ارادة الصلوة تقديره اذا اردتم الصلوة فلا تسكروا كقولك لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت
لا النهي عن الموت حالة الظلم ثم الخطاب بان كان زمن حل الخمر فواضح فانه وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر
في غير وقت الصلوة فغير مانع لورود ذلك حيث لم يكن التحريم اما وان كان نزوله زمن التحريم جاز على خطاب المنتشي

بان يحمل السكران على من دب الخمر في سؤونه وكان بملاء سوانا واصل عقله مات لان ذلك مما يؤول الى السكر غالبا
والتعبير عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون مجوزا كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وقوله تعالى حتى تعلموا ما
تقولون معناه حتى يتكامل فيكم العقل والفهم اذ هو غير ثابت حالة الانتشاء، وان كان العقل والفهم حاصلا كما يقال
لمن اراد ان يفعل فعلا وهو غضبان لا تفعل حتى تعلم ما تفعل اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل
وان كان عقله وفهمه حاصلا ويجب المصير الى هذا التاويل جمعا بين الادلة وما ذكر من الدليل المانع من التكليف
ثم قال المصنف وقلنا السكر نوعان سكر من مباح وسكر من محظور اما السكر من مباح فمثل سكر من اكره على
شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر مما اضطر اليه وكذلك اذا شرب
دواء فسكر منه مثل البنج والافيون فالسكر من مباح بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض واما السكر من حرام وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة
نحو الخمر والمطبوخ ادنى طبخه والمنصف ونحوها فلا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون بيانه انه لا يصح ورود هذا الخطاب حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا فتعين ان يكون خطابا حال السكر فلم يبطل به شيء من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر
لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا
كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزويجه واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب
كالصاحي والسكر بافي القصد والاعتقاد فانا نعلم ان السكران غير قاصد ما يقوله بدليل انه لا يذكر بعد الصحو
وما كان عن عقد القلب لا ينسى ولا يصح كفر السكران استحسانا فان الردة تبتني على القصد والاعتقاد والسكران لا
قصد له فيما يقوله ويفعله واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في القلب فجعل
كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ، واذا اسلم السكران في حالة السكر يصح اسلامه
لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص يلزمه
حكمه واذا قذف او اقر بالقذف لزمه القذف لان السكر دليل الرجوع ولا يصح الرجوع عن الاقرار في هذا صريحا
فدلالته اولى وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل اصل العقل لانه سرور
غلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة للسرور فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله فان كان سبب السكر
معصية لم يعذر السكران بل بقي اهلا للخطاب وان كان سبب السكر مباحا يعذر السكران فلا يبقى اهلا للخطاب
مسئلة من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم لا يقول فلا يستلزم تعددا وجوديا احتلفوا في ان
الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري نعم وقالت المعتزلة لا وليس مراد من قال ان

الامر يتعلق بالمعدوم ان يكون المعدوم مامورا بتنجيز التكليف اي بالاتيان بالمامور به بل المراد التعلق المعنوي
للطلب القديم القائم بذات الله تعالى بالفعل من المعدوم حال وجود المامور به ~~بل المراد التعلق المعنوي~~
وتهيئه للفهم فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب وهو المختار
لانه لو لم يتعلق الامر بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان التعلق
بالغير جزء حقيقة الامر فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل ضرورة كون المتعلق معدوما
في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر متحققا في الازل ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فلا يكون الامر ازليا لكن
ثبت في الكلام ان الامر ازلي ومن لم يقل بتعلق الامر بالمعدوم قال امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه
والسفه على الله تعالى محال اجيب بانه ان اراد بقوله ان كل واحد منها من غير متعلق موجود محال ان المتعلق
لا بد ان يكون موجودا اعم من ان يكون علميا او عينيا فمسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر بالمعدوم ان لا يكون موجودا
فان المعدوم الذي يتعلق به الامر موجود في علم الله تعالى ازلا وان اراد به ان المتعلق يجب ان يكون موجودا في الخارج
فممنوع فانه محل النزاع بل غايته ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يقتضي
الاحالة وقد حمل الاستبعاد عبد الله بن سعيد على ان قال الكلام الذي هو الامر المشترك بين الامر والنهي
والخبر قديم وكون الكلام امرا ونهيا وخبرا حادث فقد جمع بين المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر والنهي
والخبر المقتضي لدفع الاستبعاد واجيب بان الامر والنهي والخبر انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون نوع من
انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق الكلام في الازل المعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر
قديما لزم تعدد كلام الله تعالى في الازل ضرورة كونها انواعا للكلام واللازم باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام
الله تعالى واحد في الازل لا تعدد فيه وان يتناول جميع معاني الكتب الالهية المنزلة الى رسله اجيبوا بان التعدد
الذي يكون في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلقات والتعدد باعتبار المتعلقات لا يستلزم تعددا وجوديا
والممنوع في الازل التعدد الوجودي مسئلة يصح التكليف بما علم الآمر الى قوله وهما سببا الثواب
والعقاب يصح التكليف بفعل علم الآمر انتفاء شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقت ذلك الفعل
ولاجل صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ~~وصحة التكليف~~ علم المكلف عالما بكونه مكلفا به
قبل الوقت فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يتمكن المكلف من العلم بكونه
مطلوبا قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به قبل الوقت على العلم بتحقق شرط وقوع
الفعل منه عند الوقت وبناه المعتزلة قالوا ما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لا يصح التكليف به
والاتفاق على صحة التكليف بما جهل الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد عبده بفعل ما غدا مع جهل

المكلف في

السيد بقاء العبد كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان صوم الغد مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول للسيد
الآمر لنا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك فعل من الافعال
واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان شرط وقوع كل فعل من الافعال ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى
كما هو مذهب الجماعة او ارادة حادثة هي اراده فاعل الفعل كما هو مذهب المعتزلة فاذا ترك الفاعل الفعل
وقد علم الله تعالى انه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه وايضا يعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل فان الله تعالى ليس بمريد
الفعل عند الجماعة والعاصي ليس مريدا له عند المعتزلة فيكون عالما بانتفاء شرط ذلك الفعل فلا يكون مكلفا بذلك
الفعل فلا يكون عاصيا بتركه ولان العاصي بترك المامور به ليس مريدا للطاعة بفعل المامور به على القولين اي قول
الجماعة وقول المعتزلة والله تعالى عالم بعدم الارادة التي هي شرط الفعل وهو مكلف بالطاعة حال عدم الارادة
المعلومة لله تعالى فصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وايضا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه
لم يعلم تكليف ما واللازم باطل قطعا بيان الملازمة ان بقاء المكلف شرط وقوع الفعل وبقاء المكلف غير معلوم قبل
الفعل فلا يكون التكليف معلوما قبل الفعل ولا مع الفعل لان التكليف ينقطع عند الفعل على مذهب المعتزلة فلا يكون
العلم بالتكليف مع الفعل لان العلم لا يكون على خلاف الواقع ولا بعد الفعل لانقطاع التكليف بعد الفعل بالاتفاق
واذا لم يعلم التكليف قبل الفعل ولا معه ولا بعده لم يعلم اصلا قوله فان فرض زمانه متسعا اشارة الى سوال وارد
على الملازمة تقريره ان يقال لا نم انه لو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم تكليف ما وذلك
لانا نفرض التكليف بالفعل زمانه متسعا كالواجب الموسع فاذا انقضى من الوقت المتسع القدر الذي تمكن المكلف
من الفعل الواجب ولم يات به فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه تمكن من الفعل تقرير الجواب
ان يقال ننقل الكلام الى اجزاء ذلك الوقت ونفرض زمنا زمنا اي نجزئ الوقت الموسع الى اجزاء كل جزء يكون
مساويا للفعل كالواجب المضيق ونقول بالنسبة الى كل جزء التكليف لم يعلم قبل ذلك الجزء ~~ولا معه ولا بعده~~
لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما واستدل القاضي ابو بكر على صحة التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل فان البالغ العاقل
مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي وهما مع عدم الامر والنهي محال فلو لم يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل لجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت وقالت
المعتزلة لو صح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ليس بممكن لان
العلم بعدم الشرط كاشف عن عدم الشرط والفعل بدون شرطه محال فالتكليف بالفعل الذي علم الآمر انتفاء

شرط

نكتة

شرط وقوعه تكليف بالمحال فلم امكانه شرطا في التكليف قلنا في الجواب الامكان الذي هو شرط التكليف ان يتاتى عادة عند
اجتماع شرائطه والامكان بهذا المعنى قائم في الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه وامتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه
لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه وكون الامكان
الذي هو شرط وقوع الفعل هو محل النزاع في كونه شرطا لصحة التكليف فان عندنا هذا الامكان شرط للامتثال ليس شرطا في صحة
التكليف وحينئذ يجيز الامر دون الامتثال فان الامر لا يقتضي حصول المامور به على ان الذي ذكرتم لازم في جهل الامر بعينه لو صح
التكليف بما جهل الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف واللازم باطل بيان الملازمة لان مثل
هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن الامكان شرطا لم يكن العلم بالامكان شرطا المعتزلة قالوا ايضا
لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لصح التكليف بما علم المامور انتفاء شرط وقوعه اعتبارا للمامور بالآمر اي قياسا
عليه والجامع كون كل منهما معلوما عدم حصوله وهذا اولى من قول المصنف كونه غير متصور الحصول واللازم باطل بالاتفاق
قلنا الفرق بينهما ثابت بانتفاء فائدة التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع وقوع الفعل امتنع الامتثال منه
ولم يعزم عليه فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور يبقى فائدة التكليف وهو الاختبار بظهور البشر والكراهة
في العزم وتركه والبشر والكراهة سبب الثواب والعقاب فروع فعلى هذا الى قوله خلافا للمعتزلة فعلى هذا اي ما ذكر من صحة التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته من جامع في رمضان اي افسد صومه بالوقاع ثم مات في اثناء النهار وجبت الكفارة عليه على احد
القولين لنا وعلى القول الاخر لا يجب الكفارة لانها انما يجب بافساد صوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم لا لعدم تمام الامر بالصوم
ووجوبه وكذلك يجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله تعالى انها تحيض فيه وان الرجل اذا قال ان شرعت في صوم او صلوة واجبتين فانت
طالق ثم شرع ثم مات في اثنائهما طلقت الزوجة خلافا للمعتزلة فصل ويعترض على الاهلية الى قوله كالطلاق والعتاق
والحدود لما فرغ من بيان الاهلية وما يتفرع عليها اراد ان يعترض لما يعترض على الاهلية فيمنعها عن بقائها على حالها والاعتراض
ماخوذ من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه والامور المعترضة على الاهلية بعضها يزيل اهلية الوجوب وبعضها
يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر ثم الامور المعترضة
قسمان سماوي ثبت من قبل الشرع لا اختيار للعبد فيه وما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من
السماء ومكتسب يحصل باختيار العبد وكسبه فمن السماوي الجنون وهو معنى يقتضي انعدام اثار العقل وتعطيل افعاله والعبادات ان
يسقط بالجنون الوجوب لعدم القدرة على الاداء لان القدرة على الاداء انما هي باهلية الاداء وهي تفوت بزوال العقل والاستحسان
في الجنون غير الممتد الحاقه بالنوم والاغماء لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحقا بالعدم في حق كل عبادة لا يفضي الى
الحرج فلا يلحق ... (more line) في المتكلف الى الحرج بعد زوالها فليلحق الجنون الذي لا يستوعبها والجامع كون كل واحد منها عارضا زال قبل الامتداد والامتداد
في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لانه لا يمكن اداء العبادات في حالة الجنون واذا زال فقد وجبت العبادات عليه في حال

كالموت ثم

هنا ان حمل على الامر انتفاء شرط وقوعه ...
وهنا بما علم الامر انتفاء شرط ...
... التكليف ...

الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها ولما لم يكن للكثرة حد يمكن ضبطها اعتبر اداؤها وهو ان يستوعب وظيفة الوقت ووقت الصلاة يوم وليلة وهو قصير يسير فاعتبر كثرتها بدخولها في حد التكرار والمقدر في الصوم بان يستوعب الجنون شهر رمضان والممتد في الزكوة ان يستوعب الجنون الحول عند محمد لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وعند ابي يوسف لان يستوعب الجنون اكثر الحول ونصفه ملحق بالاقل لان كل وقت الزكوة الحول بتمامه والحول مديد جدا فقدرناه باكثر الحول تخفيفا وتيسيرا فان الغنا باكثر الحول احق وايسر على المكلف من اعتبار تمامه لانه اقرب الى سقوطه من اعتبار تمامه وهذا الحكم الذي ذكر في الممتد وغيره مختص عند ابي يوسف بالجنون العارضي ولا فرق بين الاصلي والعارضي عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا لابي يوسف ولا ينافي الجنون الضمان فيؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل لحكم الضمان وكذلك الجنون لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي الذمة ولا ينافي حكم الوجوب ولهذا يرث ويملك واذا ثبت الاهلية كان الجنون سببا للحجر في الاقوال فيفسد عبارته واما انه يصح ايمانه تبعا ولا يصح ايمانه قصدا بنفسه لعدم ركنه وهو العقد اي الاعتقاد فالمجنون يصير مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان فيه الاحتمال غير قابل الكفر يثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه فانه يتبعهما في الدين لان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت الاسلام بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه لجعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعقود به وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة ويسقط بالجنون ضرر يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق والحدود

ومنها الصغر الى قوله فليس الحرمان فيهما جزاء

ومن الامور السماوية الصغر وهو عارضي مع انه ثابت باصل الخلقة باعتبار عدم دخوله في مفهوم الانسانية وكان الصغر امرا عارضا لحقيقة الانسان والصغر في اول ما له الجنون فيسقط عن الصغير قبل التمييز ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا يكلف به لان الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون والصغير عند التمييز يسقط به ما يسقط عن البالغ لان الصغير عند التمييز قد اصاب ضربا من اهلية الاداء لوجود اصل العقل لكن الصبا عذر مع ذلك لعدم كمال العقل فسقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط باعذار ويجوز ان يسقط بعذر الصبا ويصح من الصبي ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره للصبي ما خلا عن عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ ولم يحرم الصبي عن الارث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ولا يلزمه عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل او استرق او كان رقيقا لا يستحق الارث غير قربه لمنافاة الرق اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك ولمنافاة الكفر اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية اعتبر بقوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية فحرمان الرقيق عن الارث لعدم اهلية الارث وحرمان الكافر لعدم سبب الارث وهو الولاية فليس الحرمان في الرقيق والكافر جزاء اي عقوبة

ومنها العته الى قوله في صحة الاسلام

ومن الامور السماوية العته بعد البلوغ وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبي في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبي في ثبوت اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصبي في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبي في جميع الاحكام فحكم المعتوه كحكم الصبي المميز حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل فيصح اسلام المعتوه وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العته يمنع العهدة اي يمنع ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبي ولا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بعد التوكيل بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته بنفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي ودونه ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ويضمن المعتوه الاموال التي استهلكها لان الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكون المستهلك معتوها لا ينافي عصمة المحل وضمان ما يستهلك من المال ليس من العهدة التي لا يلزم المعتوه لان العهدة المنفية عنه تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق بينه وبين الصبا ان الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معلوم ينتظر فيه وان امرأة المجنون اذا اسلمت عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المرأة لان زواله موهوم فان اسلم احدهما لم يفرق بين المجنون وزوجته والا اي وان لم يسلم احدهما فرق بين المجنون وزوجته ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم صحة الاداء والصغر محدود فوجب تأخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما ويترك حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد ابويه في الحال لان الصغير حق الاهل للنكاح بالاسلام منتظر وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تأخير حق غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله عادته وكان التأخير اولى فاذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيستقيم الاداء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع فقول المصنف في الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا غير موافق لما ذكر والمعتوه كالصبي المميز العاقل لا يعتبر فانه في صحة اداء الاسلام فلا يعتبر فانه في وجوب العرض في الحال كما لا يعتبر فانه في سائر الاحكام

ومنها النسيان الى قوله وبوسطه في الاغماء

ومن الامور السماوية النسيان وهو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشيا كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة

بافة ولكنه من الوجدانيات التي لا تفتقر إلى التعريف بحسب المعنى والنسيان لا ينافي الوجوب ولا وجوب الأداء لأنه لا يخل بالأهلية
ولكن الحقوق على الناسي كي يؤدي إلى إيقاعه في الحرج ليمنع الوجوب به إذ الإنسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل في حد التكرار
غالبا فصار كالنوم لكن النسيان إذا كان غالبا في حق من حقوق الله تعالى بحيث لا يخلو الطاعة عنه في الأغلب كنسيان الصوم لمن النفس
لما اشتغلت به يكون ذلك النسيان سببا لغفلتها عن غيره عادة وكنسيان التسمية في الذبح فإن ذبح الحيوان يوجب خوفا لهيبة الطبع
عنه ويتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فهو عذر من أسباب العفو في حق
الله تعالى فجعل كأن الفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كأن التسمية قد وجدت فتحل الذبيحة لعروض النسيان المذكور وهو
من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق
العباد حيث لم يجعل النسيان فيها عذرا سببا للعفو حتى لو أتلف مال إنسان ناسيا يجب عليه ضمانه لأن حقوق العباد
محترمة لحاجتهم والنسيان في المنصوص عليه أي الصوم والذبح عذر ولا يلحق بالمنصوص عليه غير المنصوص عليه للتفرقة
بينهما في غلبة الوجود فإن النسيان الغالب عذر دون غيره لأن النسيان الغالب عذر فسلام الناسي لما كان غالبا في
القعدة الأولى الأخيرة لم يقطع الصلاة لأن القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره أنها القعدة الأولى والأخيرة
فيكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الأحوال لأن النسيان في الأول
غالب دون الثاني أي الكلام فإن النسيان فيه غير غالب ومن الأمور السماوية النوم وهو فترة طبيعية تحدث في الإنسان
بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه وإنه يعجز العبد به
عن أداء الحقوق وفي عبارة الأطباء النوم سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني
من الجريان في الأعضاء والنوم ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقاء أصل العقل فبطل بالنوم ما يبنى على الاختيار
من العبارات مثل الطلاق والعتاق والإسلام والردة والقراءة في الصلوة والكلام فيها لفوات الاختيار في النوم وقال
فخر الإسلام إذا تكلم النائم في صلوته لا تفسد صلوته لأنه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وإذا قهقه النائم في صلوته
بطلت صلوته في الأصح لأن فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كالنطق في حق الكلام عند الأكثر وقال
فخر الإسلام وإذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته وتكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وقيل
تكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح أنه لا تكون حدثا لأن القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة لقبحها وسقط
ذلك بالنوم ولا تفسد الصلوة أيضا لأن النوم يبطل حكم الكلام أيضا والإغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به
ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة مثل النوم لكن الإغماء يزيد على النوم بأنه مزيل للقوى أصلا فافترقا في أن
الإغماء من حيث هو حدث بخلاف النوم فإنه من حيث هو ليس بحدث لأنه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل
إلا إذا غلب فيصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا وأيضا الفرق بينهما بأن الإغماء نادر في الصلوة فإذا حدث الإغماء

في الصلوة امتنع البناء ولذا كان الإغماء أو كثر مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع لأنه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى
ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء واعتبر امتداد الإغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة وامتداده في
حق الصلوة بأن يزيد على يوم وليلة فإذا امتد سقط به الصلوة والقياس يقتضي عدم سقوط شيء بالإغماء وإن طال لأنه مرض لا يزيل
العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الأصلية فيؤثر في تأخير الأداء دون سقوط القضاء كالنوم إلا أن الإغماء قد يقصر وقد يطول
عادة في حق بعض الواجبات فإذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر
فيسقط القضاء ولا يعتبر امتداد الإغماء في حق الزكوة والصوم حتى لو كان مغمى عليه في جميع الأحوال في حق الزكوة لا يسقط الزكوة أو كان مغمى عليه في جميع
الشهر ثم أفاق بعد مضيه يلزمه القضاء والفرق أن امتداد الإغماء في الحول أو في الشهر نادر وفي الصلوة غير نادر فاستحسن امتداد الإغماء
في حق الصلوة بحديث علي رضي الله عنه فإنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر أغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر أغمي
عليه أكثر من يوم وليلة ولم يقض الصلوات فعرف أن امتداده في الصلوة بما ذكر ولم يعتبر امتداد النوم في شيء أصلا واعتبر الامتداد في الإغماء
من وجه دون وجه لتوسط الامتداد في الإغماء فإنه لا يكون غالبا كما في الجنون ولا نادرا كما في النوم بل كان متوسطا بين الغلبة والندرة
فاعتبر بحسب الغلبة في الصلوة ولم يعتبر في غيرها باعتبار الندرة ومنها الرق قوله واعداد الطلاق بالتحريم ومن الأمور السماوية
الرق لأنه مستحق على الكفر ولا اختيار في ثبوت الجزية بل هي مستحقة كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يمكن العبد من إزالته كان
من العوارض السماوية والرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق أي ضعيف ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء ضعف حكمي يتهيأ الشخص به
لقبوله ملك الغير عليه فيملك كالأشياء مستبدلا كما يملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي فإن العبد قد يكون أقوى من الحر حسا
لكن الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية لكنه عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو عجز حكمي
بقاء أي صار الرق حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من أحكامه من غير أن يراعى فيه معنى الجزاء وإن شرع في الأصل جزاء الكفر لأنه ثبت
على المسلم ابتداء بسبب الرق يصير الإنسان عرضة أي معرضا ومنصوبا للتملك والامتهان وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لأن سبب الرق
هو القهر لم يتجزى إذ لا يتصور قهر بعض الشخص شائعا دون البعض والحكم يبتنى على السبب ولأنه أثر الكفر وهو لا يتجزى ولأنه شرع عقوبة
وجزاء ولا يتصور إيجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف فمجهول النسب المقر برق نصفه لإنسان رقيق كله في شهاداته وإن لم يثبت
الملك للمقر له إلا في النصف حتى لو انضم إليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادات كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع
أحكامه مثل الحدود والإرث والنكاح والحج والجمعة لأن الرق معنى حكمي حال بالمحل والمحل لا يتجزى في قبول هذا المعنى كما لا يتجزى في اتصافه
بالعلم والقدرة والعتق الذي هو ضد الرق لا يتجزى باتفاقهم لأن العتق في الشرع قوة حكمية يصير الشخص به أهلا للمالكية والشهادة والولاية
ويمنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكوا إن قهر وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض والخلاف بينهم في تجزي الإعتاق
فقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يتجزى الإعتاق حتى لو أعتق نصف عبده أو أحد الشريكين نصيبه يعتق كله لأن الإعتاق يلزمه العتق
لأن العتق مطاوع الإعتاق يقال أعتقته فعتق والمطاوع لازم له لأنه انفعال والانفعال لازم الفعل يقال كسرته فانكسر فلا يتصور

كسر بدون الانكسار ولا اعتاق بدون عتق لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال وهو العتق ههنا متجزيا لم يكن الفعل وهو
الاعتاق متجزيا كالتطليق مع الطلاق اي كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا
وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق ازالة الملك متجز هو حقيقته فانهم كما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى
المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما
في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير فيجري الاعتاق في المحل كالبيع لان نفوذ
تصرف المالك باعتبار الملك الذي هو حقه وهو مالك لماليته دون الرق فان الرق حق الشرع لان الرق اسم لضعف شرعي ثابت
في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم وهو لا يحتمل التمليك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون
جزاؤه حقا كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك كتعلقه بالحياة فانها شرط للملك ثبوتا
وبقاء وذلك لا يدل على ان الحياة مملوكة واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث
انه مال متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق
فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق
كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية بنقض البنية فيعقبه زهوق الروح فيكون قتلا ولشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون
الواسطة فالاعتاق ازالة للملك متجز فهو علة لسقوط الملك وازالة كل الملك علة لسقوط كل الملك لكن تعلق بسقوط كل الملك حكم غير متجز وهو العتق
المستلزم لزوال الرق فازالة بعض الملك بعض العلة فيسقط بعض الملك ويعتق البعض ولا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه
الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالعجز بخلاف المكاتب لان السبب
في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ واعتبر باعضاء الوضوء لاباحة الصلوة
فان غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة متجز حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ولا يثبت اباحة
الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية
حتى كان وقوع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض
حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل
النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد والحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة
الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل
كتطليق نصف المراة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا واثبات العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف
فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا نفسه وهو مناف
لمالكية المال الى قوله لان الملك وسيلة الرق مناف لمالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام مملوكيته من حيث

المالية فلا يمكن ان يكون مالكا من حيث المالية لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان في شخص واحد
من جهة واحدة فلا يملك العبد التسري وان اذن له المولى كما لا يملك الاعتاق ولانه من احكام الدنيا كالاعتاق ولا يصح منه حجة الاسلام
حتى لو حج مع مولاه وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لان القدرة بمنافع المال
والبدن والعبد لا يملك شيئا منهما لعدم المال ولان منافع البدن لمولاه لان المولى لما ملك رقبته حدثت المنافع على ملكه لان ملك الذات
علة لملك الصفات فكانت منافع للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب وان استثني عن المنافع البدنية الصوم والصلوة
فان القدرة التي يحصل بها الصوم والصلوة الفرضان ليست للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى
قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض والرق غير مناف لمالكية غير المال كالنكاح والدم لان الحرمة محتملة فان العبد لم يصر بالرق
مملوكا من حيث النكاح والدم فلم يمنع مالكيته هذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها
وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطئا كما لا يملك الاستمتاع بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق
له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح يستلزم المهر
وفي اجازته بدون اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية الرقبة حق المولى فلم يكن بد من
اجازته والرق مناف لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى
ولا رجحان للحر على العبد في التقوى واما كون الرق منافيا لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لان كمال الحال في الكرامات
ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فيكون بينهما منافاة فمنعت عنه الكرامات فذمة الرقيق ضعيفة بسبب رقه لانه من حيث
انه صار مالا بالرق كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لابد من ان يكون له ذمة فثبت وجود اصل الذمة ولكنها ضعفت
بالرق حتى لم يحتمل الدين بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة
فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب اي الكسب الحاصل في يده يصرف الى الدين اولا فان
لم يف به او لم يكن له كسب تصرف اليه مالية الرقبة ولا يباع الرقبة بالدين مع بقاء الكسب بالاجماع وكما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره
في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين وتطلق الامة
ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا الا ان الرق كما هو اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة وهو ما صارت المراة به محل النكاح لان
الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل
وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة وهما يختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى وكما تنصف حل الرجل بالرق تنصف
حلها بالرق ايضا والطلاق شرع لفوات هذا الحل فبني على حل المراة اذ لم يكن محلية الطلاق في حقها اوسع ولما كان حل الامة على
النصف من حل الحرة كان حل الحرة العبد على النصف من حل الحرة فتبنت نصف ما يفوت به حل الحرة وهو طلقة ونصف لكن الطلاق

الواحد لا يتجزى فيكمل وصار ربما يفوت به حل الامة طلاقين وتنصيف العدة وهي حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن
الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى
كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف وحده في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية
بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في حقه والذي دل على هذا ان النعمة لما كملت
في حق المحصن باستيفاء حظه من الحرة المنكوحة كانت جنايته بالزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة
كان له اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما
فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة وانتقصت قيمة نفس الرقيق عن دية الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندهم
قلت القيمة او كثرت لا يزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان ولاية العبد حيث يملك
التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان
الرق نقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال
لم تزل عنه بالكلية فان مالكية المال تثبت باعتبارين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية هو
الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يكن اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل الاستحقاق
اليد على المال لانه من صفة البشر اهل الحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان في ديته
لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل
هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها والعبد المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا ويثبت له الحكم
الاصلي وهو اليد على اكسابه وكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق والمولى خلف العبد في ملك الرقبة لان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف
لانه يعقد للعبد ويكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه لكن لما لم يكن العبد اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن
بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة والعبد المأذون كالوكيل فانه لا يثبت الملك للعبد المأذون
بل المولى يخلفه فيه والاذن غير لازم ويكون العبد المأذون في حكم الملك في بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك
اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن
بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فكما لا يبطل وكالة الوكيل
بمرض الموكل وتعلق حق وارث الموكل وحق الغريم بمال الموكل لا يبطل الاذن للعبد المأذون بمرض المولى مع تعلق الحقوق ولو لم يكن
المأذون اصيلا في التصرف لا يبقى الاذن بذلك وعند الشافعي رحمه الله العبد المأذون ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق
اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة فان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك
والملك يحصل للمولى لا للعبد لعدم اهلية العبد لحكم التصرف الذي هو الملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو حكم التصرف لم يكن لسبب

الملك الذي هو التصرف لان شرعية السبب للحكم لا لذاته فلا ينفصل عنه وقالوا اهلية التكلم ثابتة للعبد المأذون والتصرف كلام معتبر
جعل سببا للحكم شرعا ومحاذيه صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع
لانها بالعقل ولا يخل الرق به واذا احتاج العبد المأذون الى قضاء دين كان اهلا له لان صلاحية الذمة لالتزام الدين من
كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك كان العبد اهلا للتصرف وكان اهلا لحكم التصرف الذي هو امر اصلي
منه واول الطرق ملك اليد وهو الاصل لان الملك وسيلة اليه نفسه ولانا يريد الى قوله فلم يسهم كاملا لما مر
للرق عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه سواء كانت مؤثمة توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان اصلا او مقومة توجب الضمان والاثم جميعا على تقدير التعرض لا بالاسقاط ولا بالتنقيص لان العصمة المؤثمة تثبت
بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بالدار والعبد كالحر في كل واحد من الامرين بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما
في الاحراز بالدار فلانه يتم بوجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان
الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله فيقتل الحر
بالعبد قصاصا لان نفس العبد معصومة على الكمال لما بينا وانه اي الرق سبب العصمة ويوجب الرق نقصانا في الجهاد والحج لان الرق
كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع بدنه لان منافع بدنه تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك للمولى وملك الاصل علة لملك التبع
وكانت المنافع ملكا له ايضا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلاة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن
في البعض كالجهاد والحج نظرا للمولى ولان الرق اوجب نقصانا في الجهاد لم يستحق العبد سهما كاملا من الغنيمة بحال سهما والولاية
منقطعة به الى قوله بهلال الصوم الولايات المتعدية منقطعة بالرق مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء
على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عن القتال لان الامان
تصرف على الغير ابتداء فلا يصح وان لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وانما صح امان العبد المأذون له في القتال لان الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية
باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث استحق رضخا فاذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم يتعدى
الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث تصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام
الصوم بنفسه اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره نفسه ولما ملك ما ليس بمال الى قوله عند ابي يوسف ولما ثبت ان الرق
لا ينافي مالكية غير المال وانه يملك ما ليس بمال من الدم والحياة وما فيه التزام ضمني بان يلزم منه اتلاف مال مولاه بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا
كان او مأذونا بما يوجب الحد والقصاص لانه فيما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته ولم يصح
اقرار المولى عليه كان اقراره بالحدود والقصاص ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى
لانه بطريق التبع كما ذكر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة

وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وصح اقرار الماذون بالسرقة القائمة اى سرقة مال قائم بعينه في يديه يقطع الى المولى المسروق حتى يرد الى المقر له اى المسروق منه وصح الاقرار من المحجور بالحد وبسرقة مال قائم بعينه في يده عند ابي حنيفة رحمه الله فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه لانه لابد من قبول اقراره في حق القطع لانه في ذلك مبقى على اصل الحرية من ضرورة وجوب القطع كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبوجوب الشيء يثبت ما كان من ضرورته وعند محمد رحمه الله لا يصح اقراره اصلا فلا يجب القطع ولا يرد المال على المسروق منه لان اقرار المحجور عليه باطل لان ما في يده ملك مولاه وما في يد كانه في يد المولى واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح اقرار المحجور في حق الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الآخر لانه قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك ومنها المرض الحق اوله في حق الصغار ومن الامور السماوية المرض وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة بالفعل والمرض غير مناف لاهلية الحكم ووجوبه سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا لاهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة وكان ينبغي ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان المرض سبب الموت والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه الغريم في المال فصار المرض من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب ولكون المرض من اسباب تعلق الوارث والغريم بالمال كان الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث فيتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم وهو الزائد على الدين وعلى ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي المال جميعا ان لم يكن عليه دين ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض وحصول الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل المرض بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة وانه سراية الى الموت اوله لان الموت يتحقق بضعف القوى وترادف الآلام وكل جزء من المرض يضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الآخر فيتم المرض علة للحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه فيستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فالتصرفات الصادرة من المريض المحتملة للفسخ يصح في الحال لاهلية الحكم والعبارة والملك لا بدفعها ثم ينقض عند تحقق الحاجة اليه بالاتصال بالموت وذلك كبيع المحاباة والهبة والتصرفات التي لا تحتمل الفسخ كالاعتاق والوقوع على حق حق اى غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمعلق بالموت فحكمه حكم المدبر حتى كان عبدا في شهادته

من اسباب

حق

الشب

وسائر احكامه وحين ابطل الشرع ايضا المريض لوارثه بطل ذلك مطلقا صورة كالبيع وحقيقة كالاقرار وحقيقة كالوصية وشبهة كالجودة لم يصح بيع المريض من الوارث مطلقا عند ابي حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لم يكن لانه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطي احد ورثته هذه الدار نصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة وكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر فيستمر بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايضا له صورة من حيث انه ايثار بالعين وان لم يكن ايضا معنى لاسترداد العوض فلذلك لا يصح وكذلك لم يصح اقراره للوارث فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح لان في اقرار البعض الورثة تهمة اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايضا لما فيه ايثار الدين من حيث المعنى فانه يسلم له بغير عوض واذا باع المريض الحنطة الجيد بالردية او الفضة الجيد بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل ظاهرا انه غرضه ايصال نفع الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فيقوم الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم يتعلق بالاصل والوصف جميعا كما يتقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره بتقويم الجودة فيه حتى لم يجز لو بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا ومنها الحيض والنفاس الحق اوله ولم يجب مانع ومن الامور السماوية الحيض والنفاس فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما الصوم فبالنص على خلاف القياس اذ الصوم يتأدى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتأدى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة ايام اقرائها واما الصلوة فبالقياس فانها لا تتأدى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اى بسبب الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اى اصل وجوبه في الذمة وان سقط اداؤه عنه واختلف اصحاب الشافعي في تكليف الحائض بالصوم على القولين قال صاحب الاحكام فيه ان اريد بكونها مكلفة بالصوم بتقدير

زوال الحيض المانع فوض وان اريد به انها مكلفة بالاتيان بالصوم حالة الحيض فهو ممنوع ومشكل لان فعلها الصوم
في حالة الحيض منهي عنه حرام فلا يكون واجبا ومامورا به لما بينهما من التضاد الممنوع وارد ولو لم يكن الصوم واجبا
عليها لم يجب القضاء واللازم باطل لحسب بان القضاء انما يجب بامر جديد فلا يستدعي امرا سابقا
وانما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم ولم يجب لمانع الحيض **قوله** ومنها
الموت لا قوله لاخلاف في انه من الامور العارضة الموت وهو عجز كلي في جميع القدرة بوضع الاحكام
المتعلقة بالميت احكام واحكام الاخرة واحكام الدنيا اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة
والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته في نوب
سقط بالموت التكليف وهذا القسم الاول لان المكلف يعتمد القدرة فاذا سقط العجز التام اللازم الذي لا يرجى
زواله سقط التكليف ضرورة فوت غرضه اي المطلوب اختيار العبد فلا يبقى الزكوة اي يسقط الزكوة عن الميت في
حكم الدنيا حتى لا يجب الاداء من التركة لان الفعل هو المقصود في حق الله تعالى وقد فات بل يبقى على الميت المأثم
... ان المأثم من احكام الاخرة والميت لحق الاحياء في ذلك وما شرع عليه لحاجة غيره وهذا القسم الثاني اما
ان يكون حقا متعلقا بعين او لم يكن فان كان حقا متعلقا بعين كالمرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة
يبقى ذلك الحق ببقاء العين الذي يتعلق به على ما ... المعنى ان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في
حقوق العباد المال والفعل تبع يتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت من كانت العين
في يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يصح ان يكون وجوبه
بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة بل ... الدين بانضمام
مال او كفيل الى الذمة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق
لانه مندوب اليه والموت لا يرجى زواله فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب
اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى وان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها لم يصح عن الميت كفالة بدون
انضمام مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الذمة قد خربت ... احتمال الدين بنفسها صار الدين كانه ساقط في احكام
الدنيا لفوات محله بخلاف الكفالة عن عبد محجور اقر بدين فانها تصح لان ذمة العبد في نفسه كاملة لانه عاقل
بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتق فيطالب
بعد العتق فيصح التزامها بعقد الكفالة **قوله** وان ضم اليها اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان
... لما كانت ذمة العبد في نفسه ينبغي ان لا يحتاج ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كان من حق تقدير الجواب انما
ضمت الى الذمة مالية الرقبة لاجل احتمال الدين في حق المولى لكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذ ...

الدين فيخرج الا ان الذمة غير كاملة في حق العبد وما عليه اي ما شرع عليه لحاجة غيره وهو حق متعلق بذمته وجوبه
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
مع وجوب الصلة فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له وعلى الوصية راجع
الى صحته نظرا له وما شرع لحاجة الميت وهو القسم الثالث لم ينافه الموت لانها تنشا عن
العجز الذي هو سبب النقصان والعجز فوق الموت فثبت ان الموت لا ينافي الحاجة بل ينبغي ان كان مشروعا
لحاجته ولذلك اي ولان الحاجة كان مشروعا لحاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء
الدين فوجب تقديم جهازه على ديونه هذا اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كالمستاجر
والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها الى
التجهيز ثم تقدم ديونه على وصاياه لان الحاجة الى قضاء الديون اشد منها الى تنفيذ الوصية لانه واجب والوصية
تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ثم تقدم وصاياه من ثلثه لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث
عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حياته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى اضافة الوارث في المال
ولكن تقدم الوصية وقد قال الله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجب للوارث بطريق الخلافة عن الميت
لان الحاجة الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون
انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه ولبقاء ما ينقضي به الحاجة يبقى الكتابة بعد موت المولى لان الحاجة
الكتابة بلا عتق ما الكتابة ليصير معتقا ويحصل البدل مع ذلك بمقابلة فلولا ملك الرقبة وحاجة الى الامرين بعد الموت
باقية لانه يحتاج الى حصول العتاق منه بعد الموت ليحصل الثواب وليتخلص به من العذاب ويحتاج ايضا الى حصول
بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيخلص به ايضا من العذاب فلذلك يبقى الكتابة بعد موت المولى ويبقى
بعد موت المكاتب عن وفاء فيؤدي كتابته منه ويحكم بحريته في اخر اجزاء حياته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال الكتابة ولبقاء ما ينقضي به الحاجة تغسل المراة زوجها بعد الموت
في عدتها لبقاء ملك الزوج اي ملك النكاح لان النكاح في حكم القائم لحاجته ما لم ينقض العدة لان ملك النكاح من
الحوائج الاصلية فبقي موقوفا على الزوال بانقضاء العدة والغسل من حوائج الميت فيبقى ملكه في حق ... الى انقضاء
العدة فانه من حوائجه خاصة بخلاف المراة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها لان النكاح بموتها
يرتفع بجميع علائقه فلا يبقى محل الملك والنظر لانها ... وله لانها مملوكة وقد بطلت اي المراة مملوكة وقد بطلت
بالموت اذ المملوك ليس محلا للتصرف المخصوص المملوكة وما لا يصلح لحاجته وهو الرابع فهو كالقصاص لانه شرع لمعنى ...

الجناية على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحياته بالاستيناس به والاستنصار به على الاعداء والانتفاع بالخدمة
فوجب القصاص للورثة ابتداء بسبب انعقد للميت لان المتلف نفس جنايته وقد كانوا منتفعين بحياته اكثر انتفاع
الاولياء بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص لهم من هذا الوجه لكن لما خرج عند
ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للورثة الذين قاموا مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك
للمولى في كسب عبده الماذون له على سبيل الخلافة عنه ابتداء ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا ولهذا صح عفو كل من المقتول والولي قبل موت المجروح لان الحق بالاعتبار
نفس الوجوب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب يصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب
تصحيحه بقدر الامكان ولم يورث القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله لانه حصل للورثة ابتداء
من غير انتقال من المورث اليهم لان الغرض به درك الثار وان يسلم حيوة الاولياء وذلك يرجع اليهم
واذا انقلب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء او بصلح صار المال موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص
وعند الضرورة يجب المال خلفا عن القصاص فاذا كان الخلف جعل كانه هو الواجب والخلف مال وانه
صالح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيحصل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حوائج
الميت فيه على حق الورثة ويجعل عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو
الواجب في الاصل وكان الواجب في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت نفسه وحياته
الا انه ثبت للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وان درك الثار الذي
هو المقصود في الاصل حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ولان المال موروث
تعلق به حق الموصى له ولا تعلق بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف اي المال وعلم يعتبر في الاصل اي القصاص
واختلف الخلف والاصل لاختلاف حالهما وهو ان الخلف يصلح لدفع حوائج الميت ويثبت مع الشبهة والاصل لا يصلح لذلك
ولا يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال

فصل ومن المكتسبة الجهل الى قوله

دون الحد لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة ومن العوارض المكتسبة الجهل والجهل وان كان
امرا اصليا لكنه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق عنه من العوارض كالصغر ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب
العلم في قدرة العبد فكان ترك تحصيل العلم منه واستمراره على الجهل اختيارا منزلة اكتساب الجهل باختيار ابقائه فكان مكتسبا
بهذا الاعتبار وعد الجهل من العوارض المكتسبة للمفرط اي المقصر في اكتساب العلم والجهل يطلق على معنيين احدهما
عدم العلم عما من شانه العلم وهو بحسب اصل الفطرة قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وقال تعالى

وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا وهو بحسب الاصل ليس بعيب وبحسب الاستمرار بالتفريط في التعلم عيب وثانيهما اعتقاد
جازم غير مطابق وهو عيب وغلط فجهل الكافر ليس بعذر لجحوده ما اتضح برهانه فان الله تعالى خلق فيه قدرة واوضح
دلائل يتمكن بها من تحصيل العلم فان الآيات الدالة على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته واحاطة علمه لا تحصى فالكفر
جحود بالله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات الباهرة والحجج
القاطعة ظاهرة بينة لا وجه لانكارها اما بالنسبة الى الذين كانوا في زمانهم فبالمشاهدة واما بالنسبة الى من بعد انقراض
زمانهم فبالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها مكابرة مع عقلهم وجحود الشيء بعد استيقانه فلهذا لا يكون عذرا ودين
الكافر في خلاف الاسلام اي اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام يصلح دافعا للتعرض حتى لو ثبت ما دان
به لا نتعرض له بوجه ودافعا لدليل الشرع عند ابي حنيفة رضي الله عنه في حكم يحتمل التغيير يعني دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام
التي تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها فلا يثبت الخطاب في حقه كان الخطاب بتحريم الخمر ونحوه غير
نازل في حقه فبقي الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه فيجوز بيع الخمر ونحوها ويجب الضمان
بالاتلاف سواء اتلفه مسلم او ذمي ويصح نكاح المحارم لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب عنهم حتى لو اسلم الزوجان
اللذان بينهما محرمية وقد وطي بقيت حصانتها ويصح طلب المراة النفقة بذلك النكاح ولا ينفسخ النكاح الا بالترافع فلو رفع احدهما
الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما حتى يحتكما على الترافع وابو حنيفة رضي الله عنه قال ديانتهم دافع للتعرض
ودافع لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل التغيير سواء كان حكما اصليا على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلم
او حكما ضروريا او غير اصلي على وجه لو لم يرد الخطاب في شرعنا لم يمكن ابقاؤه مشروعا في حق المسلم وفرق ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله بين الحكم الاصلي وغيره فعملا بتقوم الخمر والخنزير في حقهم واباحة الخمر والخنزير من الاحكام الاصلية قبل
قصور الدليل بسبب دينهم بقي على الامر الاول اي على التقوم والاباحة فيجب القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان
على متلفهما وبصحة تصرفاتهم فيهما كما قال ابو حنيفة رضي الله عنه واباحة المحرم باصلية شرعية واما شرع في شريعة ادم عليه السلام
بطريق الضرورة ولم يبق مشروعا بعد فجواز نكاح المحرم غير اصلي فينفي فاذا رفع احدهما الامر الى القاضي وجب عليه القضاء
بالفسخ لفساد النكاح واذا وطيها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطي بالنكاح الفاسد فلا يحد قاذفه ولكن حكم صحة
النكاح فيما بينهم لا يجب الحد عليه ويدفعه ايضا لان حكم دليل الشرع المحارم عام اشتبه فانه من حد القذف وعند الشافعي
رحمه الله دينه دافع للتعرض لا غير حتى لا يجب عليه حد الخمر ولا يكون دافعا للخطاب لان الخطاب بالتحريم يشمل الكافر
كما يشمل المسلم فانه قد بلغه الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وان كان تعنتا وجهل
صاحب الهوى في الصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجة فان الدلائل كما دلت على الوحدانية دلت على انه
تعالى حي عالم قادر مريد سميع بصير الى غيرها من الصفات وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق

لبس مع

تحريم مع

والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد ليس بعذر وان كان منا ولانه مخالف للدليل الواضح فان الدليل على ان الامام
العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين لائحة واضحة على وجه بعد جاحدها مكابرا معاندا ولان جهل الباغي وان كان
منا ولا ليس بعذر ضمنا الباغي مال العادل او نفسه باتلاف من غير منعة كما لو اتلف غير الباغي ولاية الالزام عليه واذا
كان للباغي منعة سقط عنه ولانه لا بد للدليل حسا وحقيقة موجب العمل بتاويله الفاسد فلم يواخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة
كما لم يواخذ اهل الحرب به بعد الاسلام ويجب جهاد الباغي بطريق الدفع فاذا تجمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل
من يقوى على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
ولانهم قصدوا اذى المسلمين وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي
القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض ووجب قتل اسرائهم والتدفيف على جريحهم ولا ضمان على اتلاف اموالهم ودمائهم
لان قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولا حرمانا من الميراث بالقتل حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي
ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث والقتل بحق ولا يصلح
سببا للحرمان كالقتل قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور والقتل المامور به لا يصلح سببا
للحرمان وهم لا يحرمون عن الميراث ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله للتاويل وان كان باطلا لان القتل
منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد منا على جنايتهم وان كان باطلا في الحقيقة لانهم اعتقدوا انهم على الحق وخصومهم
على الباطل وكانت مقاتلتهم جهادا في زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا على الحقيقة ويحبس
اموال اهل البغي لان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد
لاتحاد الدار حقيقة واختلافهما حكما حيث اعتقد كل واحد من الطائفتين انه على الحق والاخرى على الباطل وان
دماؤهم مباحة وقد غلبوا على دار الاسلام وجعلوها دار الحرب حيث لزمنا محاربتهم فثبتت العصمة من وجه
دون وجه فلم يجب الضمان بالشك ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة مباينة
من كل وجه فبطلت العصمة في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والجهل في موضع الاجتهاد اي في موضع يتحقق فيه
الاجتهاد من غير ان يكون مخالفا للكتاب او السنة او في غير موضع الاجتهاد اي لم يوجد فيه اجتهاد لكن في
موضع الشبهة شبهة كمن صلى الظهر على غير وضوء لكنه غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر على وضوء ذاكرا لذلك
وهو يظن ان الظهر اجزاه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه فالعصر فاسد كالظهر عندنا وكان عليه ان يعيدهما
جميعا لان ظنه بجواز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع لان ظهره فاسد بلا خلاف ثم صلى المغرب وقضى الظهر وهو يظن ان
العصر مجزئة جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في ترتيب الفوائت فان الخلاف
بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر وكان دليلا شرعيا وحاصل الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فلا

الدين منه

زجرا لهم عن البغي
وعقوبة لما وجب
قتلهم ولا يملك
العادل اموال اهل
البغي منه

يؤدي مجمع عليه وكانت متروكة بيقين فظهر اثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل واما فساد العصر بسبب ترك
الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا يكون متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب بسبب الفائتة
في متروكة بيقين علما وعملا وكما لو كان الدم بين اثنين فعفا احد وليي القصاص عن القصاص ثم قتل الاخر عمدا
ظانا بقاء القصاص له وانه وجب لكل واحد منهما قصاص كامل لم يتبعض منه للشبهة لانه قد علم وجوب القصاص
وما علم سقوطه فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر هو يصير شبهة في درء ما يندفع بالشبهات وكذا اذا علم
بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود عند عفو احدهما باعتبار
معنى خفي وهو ان القصاص لا يحتمل التجزي فانما يشتبه على حكم قد يشتبه فيصير ذلك عذرا له اذا ظن انه اثرا الشبهة
وكما اذا زنى الابن جارية والده على ظن الحل لم يحد للشبهة باعتبار ان الاملاك متصلة بين الوالد والولد والمنافع دائرة
والولد جزء ابيه فيما يشتبه عليه انها كما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل بالحرمة دليلا ان الجارية
تحل له كما تحل بنفس المرأة شبهة وكحربي اسلم ودخل دار الاسلام فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لم يحد فان جهله يصير شبهة
في سقوط الحد لانه في الذمي اذا اسلم ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لان الجهل منه غير موضع الاشتباه
لا يصلح شبهة دارئة للحد ولذلك في الذمي فان الحربي اذا اسلم ودخل دارنا ثم زنى ظانا انه ليس بحرام يحد لان الجهل
منه غير موضع الاشتباه لا يصلح شبهة لذلك فان الزنى حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقق
حرمته فلا يصير شبهة في سقوط الحد وجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر عذر في الشرائع حتى لو مكث فيها ولم يصل ولم
يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما لخفاء الدليل وعدم التقصير فان الخطاب النازل خفي في
حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضة وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام
فيصير الجهل بالخطاب عذرا له لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب
بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذا الجهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهما المراد ان بالاطلاق
عذر حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى بناء على الجهل الوكيل بالعزل
وجهل الموطوء بالحجر عذر لخفاء الدليل ولعموم الضرر على كل واحد منهما يصح لعدم الحجر اذ الوكيل يتصرف على
انه يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر
دين العبد الى العتق فيؤدى بعد العتق من خالص ماله وفيه ضرر ملازم فيتوقف ثبوتهما على العلم وجهل الشفيع بالشفعة
اي بسبب ثبوت الشفعة فهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة وجهل البكر البالغة بالنكاح
اي عذر حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح ان جهلت لعلمها في هذه الصورة خفي في حق هو الا ان هذه الصورة الكمي
مثال ... بالقول ... والصلوة ... لتحصيل العلم ... والعمر والنفع ... مضمونه على ومطلوب

في التصرفات بالحجر ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام النكاح على البكر بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على
العلم كاحكام الشرع وكذا جهل الامة المنكوحة بالعتق وبخيار العتق عذر حتى كان لها الخيار في مجلس العلم لان
دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما العتق فلان السيد مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار
واما الخيار فلان السبب ثبوت زيادة الملك عليها خفي لا يعلمه الا الخواص من الناس بخلاف خيار البلوغ فانه اذا
زوج غير الاب والجد من اولياء الصغيرة او الصغير يصح النكاح ويثبت لها الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما
اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت
بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل لان الولي مستبد بالنكاح وان علمت
بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام
الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من العلم   ومنها الهزل الى قوله بمنزلة انشاء لا يمكن رد حكمه
ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له والمراد بالوضع
وضع الشرع او العقل فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة
حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو
عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل وظهر الفرق بين المجاز والهزل والجد يقابل الهزل وهو ينافي اختيار حكم ما باشر
به والرضا به غير مناف للرضا بما باشره كشرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم
لان علة الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا
العاقد واختياره وكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع
يفسده وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل واعتباره في التصرفات التصريح به باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء
هازلا او اتصرف التصرف الفلاني هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال ولا يشترط ذكره في العقد اذ لو شرط ذلك لاختل
المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزلا به جدا ولا يكون كذلك حقيقة بخلاف خيار الشرط فانه يشترط
ذكره في نفس العقد والهزل لا ينافي الاهلية ولا وجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكن لما كان
اثر الهزل انه ينافي اختيار الحكم والرضا به يجب تخريج الاحكام بحسب اثره اي الهزل فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف
ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل وجميع ما يدخل فيه
الهزل ثلاثة انواع انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا
يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي
يحتمل النقض على ثلاثة اوجه اما ان يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل منها اما ان يتفق المتعاقدين
بعد المواضعة على الاعراض عن الهزل او على البناء عليه او على ان سكتا اي لم يحضرهما شيء او يختلفا في الاعراض
والبناء فان كان الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البائع للمشتري مثلا اني اظهر البيع بين
الناس ولكنه ليس بيع في الحقيقة بل هو تلجئة واشهد عليه واتفقا بعد المواضعة على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح
وبطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان هزلا باصله ثم بنيا العقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت له كشرط الخيار من الجانبين يوجب
فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل
فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجاز احدهما وسكت الهازل لم يجز على صاحبه
لان الهزل لما كان بمنزلة الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الاخر يكفي في المنع من جواز العقد وان اجاز
الاخر جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختاراه بالاجازة وقوله نقض بعضه واجاز بعضه
وجاز اي جاز على نفسه لا على الآخر ويجب تعدد بوقت الاجازة في الهزل بالثلاث عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى لو اجازه
في الثلث يصح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطه في الثلاث صح وبعده لا يصح لتقرر الفساد ومضي المدة وكذا
ههنا ولا يجب تقدير الهزل بالثلاث بمنزلة خيار المبايعين لم يثبت للبيع هزلا الملك وان اتصل به القبض وان
هزلا باصله ثم سكتا اي لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك المواضعة وقال الاخر
بل اعرضنا عنها صح العقد عند ابي حنيفة ميلا الى صحة الايجاب الظاهر لعدم اتصال الهزل بالعقد وقال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله بطل العقد ان سكتا اي اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وان اختلفا في البناء والاعراض جعلا القول
للمدعي البناء ميلا الى اعتبار المواضعة لسبقها الا ان يوجد نص يبطلها اعتبارا للعادة وان هزلا في قدر العوض
بان سميا الفين والثمن الف فان تواضعا على البيع بالفين على ان يكون الثمن الفا واتفقا على الاعراض صح البيع والثمن
الفان وان سكتا او اختلفا في البناء والاعراض فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة رضي الله عنه
حتى ينعقد البيع بالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب حتى ينعقد البيع بالف والالف الذي هزلا به باطل فان
عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان
وان اتفقا على البناء على المواضعة فالتسمية عنده ايضا صحيحة فيكون الثمن عنده الفين لان الشيء قد يبنى جدا
في الاصل اي في العقد والمواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا
ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا صحته فلو عمل بالمواضعة في العوض لصار العقد فاسدا
لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك

بالغبن على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا
شرط فاسد لانه من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين ولهما فيفسد العقد به واذا كان كذلك لا يمكن
العمل بالمواضعتين مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصف العقد بالهزل وهي المواضعة بالبدل الا برفع
كل من المواضعتين الاخرى فترجح الاصل على الوصف فان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي ان ينعقد البيع
صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الا الالف الثاني لان الوصف
تابع والاصل متبوع وكان اولى بالاعتبار من الوصف واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية وكان
الثمن الفين بخلاف المواضعة على الهزل في اصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث يجب العمل بها بالاتفاق لانه
لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط
العمل بها وان هزلا في الجنس اي تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم صح البيع مطلقا اي على كل حال
سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على السكوت اي انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء
وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا
ولا يكتفى بالذكر قبل العقد بل يشترط ذكر البدل فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية
الثمن وهما قصدا الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سميا من البدل وفرق ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله بين الهزل في الجنس وبين الهزل في القدر بان الجمع بين المواضعتين وهما المواضعة على صحة العقد والمواضعة
على الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف في الالفين موجود والهزل
بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطالب واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية
المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الاخر
واما الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد العقد صحيحا مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن
لخلوه عن الثمن بعين المسمى لان العمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن
العمل به الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم هذا اذا دخل الهزل على ما يحتمل
نقضه وان دخل الهزل على ما لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته وهو الوجه الثاني من النوع
الاول الذي هو الانشاء فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل
فيه باطل والتصرف لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي المنصوص
عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة بالقياس لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق
والاعتاق مذكور في بعض الروايات وشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفي عن بعض الدم سقط كل

ليس

القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين التزام
الكفارة ولان الهازل راض بالسبب دون الحكم فيما لا يحتمل حكمه الرد بالاقالة والفسخ بالتراخي بخيار الشرط ملزم
لان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه واما ان يكون المال فيه تبعا كالنكاح واما ان يكون
المال فيه مقصودا مثل الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم العمد فهو منقسم على الاوجه الثلاثة لانه اما ان
يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل واحد من الاوجه الثلاثة اما ان يتفق المتعاقدان بعد
المواضعة على الاعراض عن الهزل او على البناء عليه او على ان يسكتا او يختلفا في الاعراض والبناء واما يكون المال
في النكاح تابعا اذ المقصود الاصلي فيه ما وضع المال في مقابلته ولهذا يصح ما هو المقصود الاصلي بدون ذكر المال
ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل في غيره فان هزلا باصل العقد في النكاح بان يقول لامرأة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا
باطلا وهزلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها فالهزل باطل والعقد لازم وان
هزلا بقدر البدل واعرضا عن الهزل فالمسمى وهو الالفان مثلا لازم وان اتفقا على البناء فالمواضعة وهي الالف
لازم بخلاف مثله في البيع عند ابي حنيفة رضي الله عنه لان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع فانه يفسد بالشرط الفاسد
وان سكتا اي اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فالمسمى ثابت وهو الالفان كالبيع وهو
رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رضي الله عنهما فان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة
العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة والمواضعة ثابتة وهو رواية محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله فانه
ذكر عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وان هزلا في الجنس بان
تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة الدراهم فان عرضا اي اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان بنيا اي اتفقا على
البناء فمهر المثل واجب بالاتفاق بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان سكتا
اي اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فمهر المثل واجب بلا خلاف في رواية محمد والمسمى واجب
عند ابي حنيفة رضي الله عنه في رواية ابي يوسف وبطلت المواضعة ومهر المثل واجب عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
وان قصد المال مثل الخلع والعتق بمال والصلح عن دم عمد فهو منقسم ايضا على الاوجه الثلاثة المنقسمة على
اثني عشر وجها واما كان المال مقصودا في هذا النوع لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود
والهزل باطل عندهما في جميع الوجوه سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل
شرط الخيار لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول
وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وصح الخلع عند ابي حنيفة
فيجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا سواء اختارته او لا وعند ابي حنيفة يتوقف على اختيارها لان الهزل بمنزلة

خيار الشرط في الخلع من جانبها وقد نص عن ابي حنيفة رضي الله عنه في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق
لا يقع ولا يجب المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال ولو هزلا باصل التصرف والبدل جميعا واعرضا عن المواضعة
بطل الهزل ووقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال
واما عنده فكذلك لبطلان الهزل بما اتفقهما على الاعراض عنه وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم بالاجماع
وان اختلفا في الاعراض والبناء فعند ابي حنيفة رحمه الله القول لمدعي الجد اي الاعراض حتى لزم التصرف ووجب
المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع من الوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع
يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي هو الاصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذا ههنا وعندهما
القول لمدعي البناء اي التصرف لازم والمال واجب ولا يفيد اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه
لان الهزل عندهما لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال في حال اتفاقهما على البناء ففي حال الاختلاف اولى والهزل في
الاقرار يبطل الاقرار سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الاقرار يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به
كالاقرار بتسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد هزلا باطل وطلب الشفيع على ثلثة اوجه طلب مواثبة وهو ان
يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلبها على الفور بطلت شفعته وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب
ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفيع فيقول ان فلانا قد اشترى هذه الدار وانا
شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير
بعد وطلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل
كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفيع على الفور وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا
بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل
باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفيع بعد طلب المواثبة والتقرير
على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة هذا هو النوع الثاني الذي هو الاخبار عن الاشياء وان دخل
الهزل على اعتقاد فان هزل كافر ومزح بالاسلام حكم بصحة اسلامه كالمكره لانه بمنزلة الانشاء لا يحتمل حكمه الرد والر
ومنها السفر قوله على الغرماء ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة والتحرك يقال
تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب
الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فعلى هذا ارتكاب المحظورات من السفه وفي اصطلاح الفقهاء غلب اسم السفه
على تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يهتم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى مثل
شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة والسفه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهر السلامة

التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه مكابر عقله في عمله فلا جرم
بقي مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى ومخاطبا بالاداء في الدنيا ومجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا الاحكام اي لا يمنع حكم
الشرع لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق
الاولى فان حقوق الله اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال بخلاف حقوق العباد فثبت ان السفه لا يمنع
احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات
الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز الحجر عليه
عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز الحجر عليه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ
وهي ما يبطلها الهزل دون ما لا يبطلها على سبيل النظر له واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف
في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم
بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه يثبت المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع
نفوذه الا المانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب نقصان العقل ولكن السفيه
مكابر عقله في السرف مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من
قصر في حقوق الله تعالى فسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تعددت الواجبات وتكثرت الفوائت والدليل عليه
ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يبطل عبارته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره
على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب العقوبات والحدود حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق
او قتل انسانا عمدا تقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا
بعد البلوغ عن عقل في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان
الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له
في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقوله منع المال عنه اول بلوغه اشارة الى جواب سوال تقرير السوال
انه منع المال عن السفيه اول بلوغه اذا لم يونس منه الرشد فدل على ان السفه سبب النظر للسفيه تقرير الجواب
ان منع المال عن السفيه ثبت عقوبة فان سببه جنايته وهو مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال صالح للجزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء وعقوبة او ثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وثبت غير معقول
المعنى فلا يقاس عليه غيره وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وجب النظر للمسلمين ولدين السفيه لا للسفيه فان
ضرر السفه يعود الى المسلمين لانه اذا افنى ماله بالسفه والسرف صار وبالا على المسلمين وعيالا عليهم ويستحق النفقة
من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري

المفلس وحقا للدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل
دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا لاسلامه اجاب ابو حنيفة رضي الله عنه بان النظر
من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر من هذا الوجه انما يحسن اذا لم يستلزم ضررا
فوق هذا الضرر وقد يستلزم هنا ضررا فوقه لان في اسباب الحجر ابطال اهليته والحاقه بالصبي والمجنون لاجل يد الملك
التي هي نعمة طارية فان منع المال عنه ابطال نعمة زائدة عليه وهي يد الملك والاهلية نعمة اصلية فلا يجوز ابطال هذه
لصيانة المال فانه لا يبطل الاعلى بالادنى قال ابو يوسف ومحمد يثبت للسفيه نعمة اليد واللسان والاهلية رفقا
به فاذا افضى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين وجب رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن المسلمين
لا للسفيه من حيث هو ولان الحجر لدفع الضرر عن المسلمين يعهدت طرق الحجر فيبيع القاضي على المديون الممتنع
عن بيع ماله في الدين ويحجر على المديون اذا خيف ان يبيع ماله بالحيلة ويخرج على الغرماء وفي هذا الحجر نظر للمسلمين
ومنها الخطاء الى قوله في بقاء الصوم ومن العوارض المكتسبة الخطاء وهو ضد الصواب والعدول
عنه ومنه قوله تعالى لمن يخطئه قال الله تعالى ان قتلهم كان خطاء كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد وقد يراد بالخطاء
ضد العمد كما في قوله تعالى من قتل مومنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان ومن الخطاء بهذا
المعنى ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو
النسيان والخطاء الذي هو ضد العمد عذر يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد التحري
لا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ولا يسقط بالخطاء حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اتلف مال انسان خطاء بان رمى الى شاة او نفر على ظن انها صيد او اكل مال انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان
مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا لا ينافي عصمة المحل قوله وشبهة بالرفع عطف على قوله عذر اي الخطاء
شبهة في العقوبات اي شبهة دارئة في باب العقوبات حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم ولا
يواخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص
لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ووجبت بسبب الخطاء الدية لانها من حقوق العباد ووجبت ضمانا للمحل ولا يمنع
وجوبها بعذر الخطاء والخطاء في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق فيصلح سببا للتخفيف في اصل البدل
فلذلك وجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ ووجبت الكفارة على الخاطئ لانه لا يخلو عن تقصير في التثبت
وصح طلاق الخاطئ ومنعه الشافعي اعتبارا بالنائم فان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح
والمخطئ غير قاصد فلا يصح طلاقه كالنائم واصحاب ابي حنيفة رحمهم الله قالوا ان النوم مناف لاصل العمل بالعقل لان
النوم مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يقام البلوغ عن

عقل مقام القصد في النائم لانتفاء الشرط فان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون
في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود
لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما يأتي ويذر اما في الخطاء فيقام مقام القصد البلوغ عن
عقل لتحقق الشرطين في حق الخاطئ اما صلاحيته البلوغ عن عقل لان يكون دليلا عليه والحرج في الوقوف على الاصل فان
العلم بدوام العمل بالعقل من غير سهو حرج فاقيم البلوغ عن عقل مقام القصد في الخاطئ ولم يقم مقامه في النائم مع ان الخاطئ
لا يخلو عن تقصير في التثبت فلم يصلح سببا للكرامة فتعلق بالسبب الظاهر فيقع الطلاق ولان الخطاء لم يصلح ان
يكون سببا للكرامة لم يلحق الخاطئ بالناسي في بقاء الصوم فان بقاء كل ما سيأتي الصوم استوجب بقاء الصوم من غير
اداء وهذه كرامة ثابتة للناسي شرعا فلم يلحق به الخاطئ وهو الذي اراد ان يمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق
هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لامكان التقصير في حقه بخلاف الناسي ومنها الاكراه الى قوله منقول
الى الملجئ حيث يضمن ومن العوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته بتخويف يقدر
الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به والمختار في الاحكام ان الملجئ الى الفعل بالاكراه بحيث لا يمكنه تركه وانتهى بالاكراه
الى حد الاضطرار وصار بسببه الفعل الذي يصدر منه نسبته حركة المرتعش اليه غير مكلف الا على القول بتكليف
ذلك ثم
ما لا يطاق وان كان جائزا عقلا فهو ممتنع الوقوع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما
استكرهوا عليه والمراد منه رفع المواخذة وهو يستلزم لرفع التكليف وما يلزمه من الغرامات لعصمة المحل
وليس متعلقا بفعل الملجئ بل بماله او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته المنتهي بها لقبول التكليف وان لم ينته الى حد
او غير مضطر ظ — الاضطرار فهو مكلف عقلا وشرعا وعند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله المكره مكلف مطلقا سواء كان ملجأ او مضطرا
لان المكره مبتلى في حال الاكراه كما كان مبتلى في حال الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب الذي يدل على ثبوت الابتلاء لان
المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين كونه مباشرا فرضا كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض
عليه الاقدام حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء
فعله — المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فكذا ههنا وحظر كالاكراه على الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة كالاكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الافطار ورخصة كالاكراه على الكفر
فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان واثم كاثم المكره بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس واجر
كما يوجر المكره بالاقدام كما في الاكراه على اكل الميتة فان المكره لا يرخص له بالاكراه قتل ولا جرح ولا زنا اي زنا الرجل
بالمرأة سواء كان الاكراه ملجئا او لا لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو
جاز له الترخص بل يحرم صيانة للنفس والعضو عن التلف والمكره عليه في استحقاق الصيانة عند خوف

التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان يعمل لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة
قتل المقصود بالقتل والترخيص لتعارض الحرمتين وكذا الجرح لو قيل ليقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ان
نقطع طرف الغير ولو قطع كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة ما للنفس وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت
المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن فلذلك لم يرخص فيه بالقتل ايضا ولا حظر عند الاكراه في الميتة والخمر والخنزير
اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند
الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ورخص في اجراء كلمة الكفر على اللسان
لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان
من واحد كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك لا اقرار فبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في
الايمان لبقاء اصل الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع تفوت
حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان
لترجح حقه على حق الله تعالى لمس حاجة العبد وغنى الحق تعالى فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة
والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقتل بذل نفسه لاعزاز دين
الله فكان شهيدا ورخص ايضا له في افساد الصلوة وفي افساد الصوم وهو مقيم لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق
صاحب الشرع يفوت الى بدل فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى
وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة في الدين ورخص له في اتلاف مال الغير حتى لو قيل
له لنقتلنك او لتاخذن مال الغير فتدفعه الى فلان او ترميته في مهلكة له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق
حرمة المال لاستعمال جعل المال وقاية للنفس ولو صبر على اتلاف مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان عصمة المال
لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض
حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا ورخص ايضا
في الجناية على الاحرام كما لو قيل له لنقتلنك او لتقتلن هذا الصيد فله ان يقتله ورخص في تمكين المراة من الزنا وفارقت
المراة الرجل في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا
لان تمكينها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من
الرخصة في جانب الرجل لان نسبة الولد عن المراة لا تسقط فلم يكن بمعنى القتل ولان الاكراه الكامل اوجب الرخصة
في جانب المراة فان الاكراه القاصر اي الاكراه بالقيد او بالحبس شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل
لما لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد وهذا الذي ذكر انه تثبت الخطاب على المكره

ولاساني

ولاسافي الاكراه الاختيار لانه لو كان الاكراه منافيا للاختيار لسقط بالاكراه ولو سقط الاختيار لبطل الاكراه
لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان يكون قصيرا او بالعكس لان الاكراه حامل المكره على
ما يوافق الملجئ فيكون مختارا في الفعل اذ لو لم يكن مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها واذا لم يكن الاكراه منافيا للاختيار
لم يكن منافيا لشيء من الاقوال والافعال لكونها صادرة عن اهلية واختيار قوله واما اثر الكامل منه جواب عما يقال
اذا لم يكن الاكراه منافيا للاقوال والافعال كيف يظهر اثره فقرر الجواب ان اثر الكامل من الاكراه في تبديل
النسبة اذا حمل المكره المكره على ما اكره عليه ولم يمنع منه مانع يصير الفعل منسوبا الى المكره واثر القاصر في تفويت الرضا
لا في تبديل النسبة ولا يكون الاكراه مؤثرا في هدر قول وفعل والاصل الجامع في هذا الباب للشافعي رضي الله عنه
ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه مبطل للحكم عن المكره مطلقا فعلا كان ما اكره عليه او قولا لان
الاكراه يبطل الاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار ليكون القول معبرا عما في الضمير ودليلا
عليه فيبطل القول عند عدمه الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي
لعدم القصد الصحيح قلنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم
لدفع الشر لا لانه هو مراد قلبه فصار في الافساد دون الذي قصده ولم يرد شيئا اخر ومتى تم الاكراه بان جعل
عذرا يبيح الفعل فان امكنت نسبته الى المكره الملجئ نسب اليه والا بطل وانما جعل الاباحة دليلا على تمام
الاكراه لان الاباحة تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه
عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار ملجئا وكان ما فعله اصل الشافعي رحمه الله يضمن الملجئ المال
اذا اكره على اتلاف مال الغير لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف ويمكن ان ينسب الفعل الى الملجئ فيجب الضمان عليه
ويضمن الملجئ جزاء صيد الحرم والاحرام بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد فعلا لا يجب
على الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لانه ضمان بهيمة مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة فنسب
القتل الى المكره لانه قد تم الاكراه لان المباشر ابيح له الاقدام عليه ويحد الزاني لعدم اباحة الزنا بالاكراه ويقتل
القاتل بالاكراه لذلك لعدم اباحة القتل بالاكراه فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا ياثم بالاقدام ويقتل
الملجئ ايضا بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وصح اسلام الحربي
بالاكراه لان اكراه الحربي جائز دون الذمي فانه لا يصح اسلامه في الاكراه لان اكراه الذمي باطل وصح بيع المديون
امواله بالاكراه لصحة اكراهه فان اكراهه حق واصل اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ان الاختيار الصحيح هو
ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر واذا اضطر المباشر
امر الاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم

فان اهدارها بالهزل ... والفعل بالاكراه الباطل ...

فعلم بهذا ان عدم تمام الاكراه غير منحصر على عدم اباحة الفعل ...

اصلا فالاكراه مفسد للاختيار فان عورض هذا الاختيار الفاسد باختيار صحيح وهو اختيار المكره الملجى ترجح

الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن وذلك باحتمال نسبة الفعل الى المكره فيجعل الاختيار الفاسد

للمكره معدوما في مقابلة الاختيار الصحيح للملجى واذا جعل الاختيار الفاسد معدوما صار المكره بمنزلة عدم الاختيار

فيصير المكره آلة للمكره فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة فيما يحتمل ذلك اي في الاكراه الكامل والالجاء وان لم يحتمل

ذلك بان يكون الاكراه قاصرا لا يستقيم نسبته الى المكره لان المكره انما يصير كالآلة عند كمال الالجاء لفساد الاختيار بسبب

خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد

لانه صالح لذلك ولما فرغ عن تمهيد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه والتصرفات كلها منقسمة الى القسمين ما يمكن نسبته

الى المكره فيجعل المكره آلة وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره فالاقوال كلها لا يصلح فيها آلة لان الانسان

لا يتكلم بلسان غيره فاقتصرت على المتكلم وفسد بالاكراه مطلقا سواء كان كاملا او قاصرا لا يمنع انعقاد اصل التصرف

لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفات الفساد لفوات

الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطايع فلو اجاز التصرف

بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لحق في غير ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد

بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد وخيار فاسد اذا اسقط من له الاجل والخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا

فكذا ههنا وبطلت الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او

نكاح او رجعة او فيء في الايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على التقرير

بالاسلام ماض كان الاقرار باطلا لان الاقرار خبر محتمل للصدق والكذب واعتماد صحته على قيام المخبر به وانما

توجب الحق باعتبار رجحان الصدق ودلالة على قيام المخبر به اي وجوده وقد قامت دلالة عدم المخبر به لان

وجود الاكراه دال على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم دفعا لما اكره به عن نفسه وما لا يحتمل

الفسخ ولا يتوقف على الرضا والاختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وهو ينافي الاختيار

والرضا بالحكم ولعدم بطلانه بشرط الخيار وشرط الخيار مناف للرضا بالحكم والاختيار والاكراه مفسد

للاختيار لا مناف له فلان لا يبطل به بالطريق الاولى واذا اكرهت المراة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها

الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال

يعتمد تمام الرضا والاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم والتزام

المال يعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لان وقوع الطلاق يعتمد وجود

القبول لا وجود المقبول فيقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال فانه يتوقف وقوع الطلاق

على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل في اصل الخلع وعوضه حيث لا يقع الطلاق

ما لم ترض المراة بالتزام المال لان الهزل مناف لاختيار الحكم والرضا به ولا يكون منافيا للرضا والاختيار في السبب واذا

كان الهزل غير مناف للرضا والاختيار في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يستحكم وهو اللزوم

عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب

دون الحكم فيتوقف الحكم على وجود المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار

في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم

الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة كاتلاف مال او نفس فانه يمكن

للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه لزم الملجى بالكامل منه حكمه لامكان النسبة الى المكره فيصح

اختيار المكره موجب القصاص وضمان المال على المكره لان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء بابلغ الجهات

يجعل الملجأ آلة الملجى فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزم منه تغير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحياة فلما

هدد بالقتل يطلب نفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه وان كان حراما طلبا للخلاص

يفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع واذا فسد اختيار الملجى بالآلة التي لا اختيار

لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره المستعمل في قتله فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة ثم المكره ههنا يصلح ان يكون

آلة للمكره في القتل بان ياخذه مع السكين فيقتل به وليس في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان

طوعا من الفاعل لكان جنايته على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل آلة له ونسب الفعل الى المكره لم يتغير محل الجناية

ولصلاحيته الآلة وعدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه فيلزم المكره حكم الفعل

واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي ذكر صار اسناد وجود الفعل مضافا الى الملجى المكره لانه نقل من المكره اليه

فلزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص بدا وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص

ولا دية ولا كفارة وما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة كالاكل والزنا لا يحتمل النسبة الى المكره فيقتصر على المكره

وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة صورة لا محلا اي محل الاكراه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة لا يحتمل النسبة

من المكره الى المكره لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل صيد يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء جميعا

وانه في نفس قتل الصيد يصلح ان يكون المكره آلة لكنه يستلزم نقل محل الجناية اذ المجني عليه الاحرام حقيقة

وان كان الصيد صورة فلو جعل المكره آلة للمكره اشتغل محل الجناية فانه لو جعل آلة لصار محل الجناية احرام المكره

للمكره ان يجني على احرام غير نفسه فكذلك بالاكراه فلم يكن جناية على احرام غيره لعدم تمامه فيتبدل محل الجناية

بحالة المكره المكره

عاد الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره لان نسبة نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما
استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل لبطلانه ايضا فيعود الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره فنسب
الفعل الى المباشر ليكون جناية على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل اقتصر الفعل على المكره ابتداء قطعا
للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل
يأثم المكره اذا اكره على قتل مسلم وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لاقتصار الفعل على الفاعل باعتبار انه
جناية على الدين فان القتل من حيث انه يوجب الاثم جناية على دين القاتل والمكره في الاثم لا يصلح ان يكون آلة لغيره
كان الانسان في الجناية على دينه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل المكره آلة كانت الجناية
واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فتبين انه لو اخرج المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل محل الجناية فصار
في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره من ان يكون كالآلة للمكره فاعلا تنسب الفعل اليه مفوتا للمحل
اذ لا يلزم منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق الاثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره وصار المكره مختارا لموت المقتول
وتحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية
الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد فعل القلب وهو لا يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور
ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقي الاثم عليه وكان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم
يقتصر على التسليم على من اكره على البيع والتسليم لان البيع منعقد على صفة الفساد لفوات شرطه وهو الرضا فان
فوات الشرط يوجب الفساد ويوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة وقد وجد اتصال القبض به فان
التسليم تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع متمم لسبب الملك ولهذا كان له سببه بابتداء
العقد وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تملك الغير
واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الفعل لانه ح يصير تصرفا في المغصوب
وقد امر بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل فانه اخرج هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد وجعل غصبا محضا
ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز تبدل ذات الفعل واذا كان كذلك
ع التسليم مقتصرا على البائع فيحصل به الملك للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسب الفعل الى المكره من حيث هو غصب
والحاصل ان هذا التسليم يصلح فيه ان يكون المكره آلة للمكره من حيث استلزام الاكراه الاتلاف المالية بالتسليم
لكن التسليم تصرف في فعل نفسه لقيامه بالمكره فلم يصلح المكره آلة للمكره فيه والا لتبدل المحل ذات الفعل
لكون التسليم اتمام العقد لا غصبا فلو تبدل ذات الفعل صار غصبا لا تماما امكن التسليم ان يكون منسوبا
الى المكره من الاتلاف وقد قلتم بان التسليم يقتصر على المكره البائع لانا نقول نسبنا التسليم الى المكره من حيث

المتواتر

العصبيه من حيث ان الاكراه استلزم الاتلاف بالتسليم حتى ثبت للبائع تضمين المكره لو هلك المبيع في يد المشتري
فلم يجعل التسليم غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشتري ولا تسليما محضا حتى يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان
فالبائع بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري ولما كان نقل الفعل من المكره الى
المكره اي نسبته اليه امرا حكميا لا حقيقيا استقام ذلك النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحتمل وجوده منه يعني
من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة
اليه اصلا ولو تصور وجوده منه حسا كانت النسبة حقيقة لا حكما فقيل ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء
يقتصر على المكره من حيث ان الاعتاق اثبات قوة شرعية والمتكلم به هو المكره فلا ينسب الى المكره لان الانسان لا يمكن
ان يتكلم بلسان غيره فلا يصلح المكره ان يكون فيه آلة للمكره وما استلزم الاعتاق من الاتلاف الذي يضمن الاعتاق
ينقل الى الملجي لان الاتلاف المعنوي وان لم يوجد من المكره حسا يمكن نسبته اليه عقلا بجعل المكره آلة للمكره فيه
لان الاتلاف ينفصل عن الاعتاق في الجملة لتحقيقه بالقتل بلا اعتاق فيضمن المكره فيرجع المكره بقيمة العبد عليه موسرا
كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار قوله القاعدة الثانية الى قوله والقياس
مستنبط منها لما فرغ من القاعدة الاولى شرع في القاعدة التي هي في الادلة وقد ذكر حد الدليل وقدمها اي القاعدة
الثانية على القاعدتين الاخريين لانه ما لم يعرف الادلة واقسامها واحكامها لم يتمكن من كيفية الاستدلال بها
واستنباط الاحكام منها ولا يترجح بعضها على بعض والمراد بالشرعية ان يكون طريق معرفة دلالتها مستفادا
من الشرع ووجه الحصر في الاربعة ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او غير وارد من جهته
والاول اما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب او لا يكون مما يتلى وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره
والثاني وهو غير الوارد من جهة الرسول لا يخ اما ان يرد عن معصوم عن الخطأ وهو الاجماع او غيره وهو القياس
والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشروع للاحكام والسنة مخبرة عن قول الله تعالى وحكمه والكتاب
والسنة مستند الاجماع والقياس مستنبط منها اي الكتاب والسنة والاجماع وحاصل القياس يرجع الى التمسك
بمعقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس قوله اما الكتاب الى قوله مع الدخول في الماهية
لما كان الكتاب اصلا للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم السنة على الاجماع لانها اصله ثم قدم الاجماع على
القياس لكون الاجماع سالما عن الخطأ اما الكتاب فقد قيل في رسمه القرآن المنزل المكتوب في المصحف بلا شبهة
فالقرآن مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وهو بمعنى المقروء ههنا وهو الجنس القريب
يتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها واحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي
ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل لفظه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه واللام

في المنزل للعهد والمعهود هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فخرج عنه ما انزل على غيره من الرسل من التوراة
والانجيل وغيرهما وبقوله المكتوب في المصحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما وبقوله المتواتر عما اختص بمثل مصحف ابي رضي الله عنه وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر
متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وزاد بعضهم بالاحرف
السبعة المشهورة وقيل هذا التعريف لفظي فان القرآن اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو
كالتوراة للمنزل على موسى والانجيل للمنزل على عيسى لكنه لما اطلق على المعنى العام بذات الله تعالى ايضا في قولنا القرآن
غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل واحترز بالمكتوب في المصحف عن المنسوخ تلاوة وباقي القيود
على ما فسر وقد اورد على هذا التعريف بان هذا تعريف للشيء بما يتوقف تصوره على تصور ذلك الشيء اذ الوجود الذهني
للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا واجيب بانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور
القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع متصور في الذهن وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن
معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين
انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن له التفصي عنه ايضا بان يقول المراد بالمصاحف
ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور اما قول المصنف وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة
فرع تصوره فهو دور وليس بسديد فان في التعريف الذي ذكره لم يتعرض للنقل فكيف يعترض به عليه وكانه لاحظ
ما قاله ابن الحاجب وهو قولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف عليه وما ذكره ابن الحاجب
غير متعرض للكتابة فكيف يعترض عليه بالكتابة والحاصل انه ان كان الاعتراض على الحد الذي ذكره فالنقل
غير صحيح وان كان على الذي ذكره ابن الحاجب فالكتابة غير صحيحة واعلم ان التعريف الذي زيفه ابن الحاجب
ذكره الغزالي في المستصفى وتقرير تزييفه على الوجه الذي ذكره ابن الحاجب ان هذا حد للشيء بما يتوقف تصوره
على تصور المحدود وذلك لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن لان وجود المصحف فرع على اثبات
السور والآيات واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف لا يمكن الا بعد تصوره
فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا موقوفة على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا
متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف والنقل ووجود المصحف فرع تصور القرآن فيكون
معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا موقوفا على تصور القرآن لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك
الشيء فيكون تعريف القرآن تعريفا للشيء بما يتوقف عليه وهو باطل ويمكن ان يدفع هذا التوقف بالعناية بان
يقال ان هذا التعريف انما ذكر لغير المثبتين والاثبات والنقل لا يستدعيان تصور القرآن الا بالنسبة

الى المثبت وقيل القرآن القابل للتنزيل فقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتوراة والانجيل وغيرهما فانها
وان كانت كتب الله تعالى فليست في الكتاب المعهود لنا وعن الكلام المنزل على النبي مما ليس بمتلو وقولنا القابل للتنزيل
احتراز عن كلام النفس فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني ولذلك لم نقل فيه هو الكلام
القديم ولم نقل هو المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم نقل هو الكلام المعجز لان السورة الواحدة كذلك وليست هي الكتاب
بل بعضه وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فقوله الكلام جنس يشمل الكتاب وغيره وقوله المنزل يخرج النفسي
ويخرج ايضا كلام البشر وقوله للاعجاز يخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب
المنزلة على سائر الانبياء وقوله بسورة منه اراد به بعضا مخصوصا يساوي في العدد الكوثر التي هي اقصر سورة يخرج آية
او بعضها اقل من الكوثر وايضا يخرج الكتب المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز
لكن لم يكن الاعجاز بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على جميع القرآن ويلزم منه ان لا يسمى بعض القرآن
قرآنا الا بالمجاز والاصح من مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والمراد بالنظم العبارات
وبالمعنى مدلولاتها وصح رجوع ابي حنيفة عن الاجتزاء بالمعنى في الصلاة لوجوب القراءة فيها لقوله تعالى فاقرءوا ما
تيسر من القرآن ولا ينطبق حد القرآن على المعنى وحده بل حد القرآن ينطبق على مجموع العبارة والمعنى قولهم والنظم ركن
زائد غير محصل اي قولهم كلام غير محصل لان الركن داخل في الماهية فكيف يتصور ان يكون زائدا غير لازم فكيف
يتصور جواز تركه مع كونه داخلا في الماهية   ما نقل احادا الى قوله عن العهدة بيقين   اتفق المسلمون
على انه ما نقل الينا من القرآن نقلا متواترا وعلمنا انه من القرآن حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن
مسعود رضي الله عنه وغيره هل هو حجة ام لا كلا الامامين مساعدان عند اصحاب ابي حنيفة ونفاه الشافعي لانه
لا يجوز نقله على انه قرآن لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بالقاء ما انزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجة
القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم يمنع العقل تواطؤهم على عدم نقل ما سمعوه منه فثبت وجوب
القاء النبي ما انزل عليه من القرآن على اهل التواتر ونقلهم ما سمعوه منه فالراوي له اذا كان واحدا ان نقله على
انه قرآن فهو خطأ لوجوب التواتر فيه وان لم يذكره على انه قرآن فقد تردد بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم
وبين كونه مذهبا له فلا يكون حجة اجاب اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله بان كونه خبرا راجح لانه غير دابس لكنه
مذهبا له ولو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس على من اعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو
حجة ام لا فقال اصحاب الشافعي رحمهم الله كونه مذهبا اولى لموافقة براءة الذمة والنفي الاصلي ولكونه لم يصرح
بالخبرية وما لم يصرح بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بالاتفاق قال اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله
بل كونه خبرا اولى لوجوب اصل الصوم بالاتفاق وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين وفي ترك التتابع لم يخرج عن العهدة

يشعر بالحمل على الحسن موافق للخروج عن العهدة بيقين فهو اولى قوله مسئلة ما لم ينقل متواترا الى قوله على ظهور امرها
دون انكارها ما لم ينقل متواترا يقطع بانه ليس بقرآن لان العادة تقتضي بان مثل هذا الكتاب الكريم الذي يكون
هاديا للخلق معجزا على وجه لو اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا يمتنع ان لا يتواتر في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحاذاة الدواعي متوفرة على نقله الى ان يصير شائعا
مستفيضا متواترا فلم يبلغ حد التواتر فيقطع بانه ليس من القرآن واتفق المسلمون على ان التسمية في قوله تعالى في النمل انه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن واختلفوا في كونها من القرآن في اوائل السور سوى التوبة فعند
الشافعي رحمه الله انها من القرآن في اوائل السور سوى البراءة ثم تردد في انها هل تكون في اول كل سورة آية برأسها او مع
غيرها الله ومن اصحابه من حمل التردد على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة ام لا قال الغزالي رحمه الله حمل
التردد على الاول اصح والصحيح من مذهب ابي حنيفة انها من القرآن ولكن ليست من كل سورة بل هي منزلة للفصل
بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله ايضا وذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى انها ليست
من القرآن في غير النمل اذا عرفت هذا فقول المصنف وانما لم يكفر جواب لسؤال توجيهه اما ان يحكم بان التسمية من
القرآن في غير النمل او يحكم بانها ليست من القرآن وايا ما كان يلزم تكفير طائفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقرآن
قرآنا او انكار ما هو من القرآن وكل منهما يوجب الكفر فيلزم ان يكفر احد المتخالفين الآخر تقرير الجواب انما لم يكفر
احد المتخالفين الآخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف ومع الشبهة منعت التكفير ثم قال المصنف والحق انها
ليست من القرآن في اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل لانها لو كانت في اوائل السور من القرآن لتواترت ضرورة
وجوب التواتر فيما هو من القرآن لكن عدم التواتر بانها قرآن في هذه المحال اي في اوائل السور يوجب القطع بالنفي
اي بانها ليست من القرآن كغير التسمية مما لم يتواتر القائلون بانها من القرآن في اوائل السور قالوا كتبت التسمية في
المصحف في اوائل السور بخط المصحف فلم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القرآن
لانها لو لم تكن من القرآن لمنع الصحابة من ان يكتب بخط المصحف لانهم بالغوا في حفظ القرآن وصيانته وتمييز
ما ليس منه كيلا يختلط بالقرآن غيره وعن ابن عباس رضي الله عنه انه لم يعلم انقضاء السورة وابتداء اخرى حتى
نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها من القرآن وعنه انه قال سرق الشيطان من الناس آية يعنيها
لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول كل السورة ولم ينكر عليه احد فدل على كونها من القرآن قالوا القطع بكون
التسمية من القرآن حاصل بلا نزاع والتواتر حاصل بهذا الاعتبار والخلاف في وضع التسمية اوائل السور ولا
يشترط فيه القطع فان التواتر ليس بشرط في المحل والوضع بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب الاصل
والحاصل ان التواتر يشترط في ثبوت ما هو من القرآن بحسب الاصل ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه بل يكفي

السوره

فيه نقل الآحاد فالتسمية وان لم يتواتر في اوائل قرآنا لم يلزم ان لا يكون قرآنا قطعا ولا يدل القاطع على انها ليست
من القرآن في اوائل السور اجاب المصنف بان القول بان التواتر لا يشترط في الوضع والمحل ضعيف لاستلزامه
جواز سقوط كثير من المكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن من المكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين وفبأي آلاء ربكما
تكذبان لانه اذا لم يشترط التواتر في المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن وما لم يتواتر
جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه واذا تواتر بعض من القرآن بحسب الاصل فبعد ذلك يجوز اثبات ذلك
في المواضع بنقل الآحاد فجاز ان يكون بعض افراد المكرر قرآنا ثبت بالتواتر وبعضها غير ثابت وان ثبت بنقل
الآحاد وكل واحد من الجوازين باطل قطعا فالواجب سقوط كثير من المكررات واثبات كثير منه لكن يتفق
العلم بانتفاء السقوط والاثبات بسبب انه اتفق تواتر المكرر فيما هو مكرر اجاب المصنف بانه لا يجوز سقوط
كثير من القرآن المكرر بل وجب ان يتواتر كل ما هو من القرآن بحسب المحل وبحسب الوضع وبحسب الاصل لكونه
قرآنا والقطع حاصل بان القرآن يجب ان يكون متواترا فلو كانت التسمية من القرآن في اوائل السور لكانت
متواترة ولو كانت متواترة لحصل القطع بانها من القرآن فلم يختلف فيها قوله وما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه
اشارة الى جواب اعتراض تقرير الاعتراض انه لا يشترط التواتر في القرآن ولذلك اختلف مصاحف الصحابة
واختلفوا في البسملة انها من القرآن وانكر ابن مسعود رضي الله عنه كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن
تقرير الجواب ان ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح واما نقل خلو
مصحفه عنها فان صح خلو مصحفه عنها حمل تركه على ظهور امرها دون انكارها قوله مسئلة القراءات السبع
مشهورة الى قوله لاستوائها القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة نافع وابن كثير وابي عمرو وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها في العربية وموافقة لفظها خط المصحف
المنسوب الى صاحبها مشهورة وقيل متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان لا يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم
باطل بيان الملازمة ان بعض القرآن حينئذ كملك ومالك قرأ باحدهما بعض القراء وقرأ بالآخر بعضهم فاما ان يكون كل واحد
منهما قرآنا فيلزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر اذ التقدير ان بعضها غير متواتر او يكون بعضها قرآنا دون
بعض وهو تحكم باطل لاستوائها في كونها قرآنا وعدمه او لا يكون واحد منها قرآنا فيلزم ايضا ان لا يكون بعض
القرآن قرآنا وهو باطل قوله مسئلة لا يجوز اشتماله الى قوله والواو عطف للابتداء لا يجوز اشتمال القرآن
على ما لا معنى في نفسه لكونه هذيانا وكلام الله تعالى متعال عنه قوله وما عورض اشارة الى جواب معارضة
وجهها ان قال كلام الرب تعالى مشتمل على ما لا معنى له من حروف المعجم التي هي في اوائل السور اذ هي غير موضوعة في
اللغة وقوله عشرة كاملة فان تلك كاملة غير مفيد المعنى وكذلك قوله تعالى نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا الهين اثنين فان

واحد واسن غير مفيد المعنى تقرير الجواب ان ماذكرتم من المعارضة جهل فان حروف المعجم التي هي في اوايل السور
اسماء السور عند الاكثر فلها معان وتشبيه كاملة لو فرع توهم التحير اولو فرع توهم قصور الصوم عن الهدي فان الخلف
فلا يكون له قصور عن الاصل وواحد واسن وصف للتاكيد فان قيل وان كان ليس في القران ما لا معنى له لكن فيه
ما لا نفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له وذلك لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من
عند ربنا والواو في قوله والراسخون للابتداء لا للعطف على الله والا لعاد الضمير في قوله يقولون الى المجموع السابق
اي الله والراسخون وهو محال على الله تعالى فتعين ان يكون للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون معلوما للراسخين
وايضا ايات الصفات الدالة على الوجه والروح واليد واليمين ومكر الله والاستواء على العرش وغير ذلك لا يمكن حملها
على ظاهرها اي على مفهوم منه في اللغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بان من جوز التكليف بالمحال اجاز مثل هو ان
يكون في القران ما لا نفهم معناه ومن منع التكليف بالمحال منع من ذلك لما فيه من اخراج القران عن كونه بيانا للناس ضرورة
كونه غير مفهوم وهو خلاف قوله هذا بيان للناس وعن الاية بان جعل الواو عاطفة وخصص الضمير في قوله يقولون
بالراسخين وان كان ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا تغير في تخصيصه باخراج الرب للدليل العقلي الدال على
امتناع عود الضمير اليه وايات الصفات كنايات ومجوزات فهم العرب المراد منها بادلة صارفة عن ظواهرها الينا
اعلم ان المتشابه هو ما صار المراد منه مشتبها على وجه الطريق لدركه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقية فيه
وفخر الاسلام صاحب البزدوي على ان لا حظ لاحد في ذلك واما الواجب فيه التسليم الى الله تعالى مع وجوب
اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى في ذلك وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب معناه فسماها للابتلاء في حقهم والواو
عنده للابتداء والوقف على قوله الا الله واجب لانه لو وصل فهم ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير الكلام قوله
واما السنة الى قوله فيه الادلة السنة لغة الطريقة والعادة فسنة كل احد ما عهد منه المحافظة عليه والاكثار منه
كان ذلك من الامور المحمودة او غيرها وفي الشرع السنة العبادات النافلة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد يطلق
على ما كان من الرسول من الادلة الشرعية ما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود بالبحث
ههنا ويندرج فيه اقواله عليه السلام وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال بان فيما يشترك فيه الادلة المنقولة الشرعية
قوله قال القاضي واكثر المحققين انه لا يمتنع الى قوله او من الله تعالى لما اراد ان يبحث عن افعال الرسول صلى الله
عليه وسلم من حيث انها دالة على الاحكام الشرعية وجب ان يبحث عنها اولا في انها هل تكون حقيقة تجب علينا التاسي
بها ام لا وذلك انما يتحقق بعد بيان عصمته فيقول ذهب القاضي ابو بكر واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي
قبل بعثته معصية كبيرة كانت او صغيرة بل لا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وامن بعد كفره ومنعت الشيعة منه مطلقا
اي لا يجوز ان يصدر عن النبي قبل البعثة معصية صغيرة كانت او كبيرة ووافقهم اكثر المعتزلة واستثنت الصغيرة لان

ذلك مما يوجب احتقاره والنفرة عن اتباعه وهو منافي مقتضى الحكمة من بعثة الرسل والحق ما ذكره القاضي لانه لا سمع قبل البعثة
يدل على عصمته عن ذلك ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة والاصلح في افعال
الله تعالى وقد مر ما فيه على سبيل المصادرة وسائر في الكلام واما بعد البعثة فالاتفاق من اهل الشرايع قاطبة على انه
معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيه من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى
واختلف في جواز ذلك عليه بطريق الغلط والنسيان فمنع الاكثرون لما يستلزم من نقض دلالة المعجزة القاطعة وجوز
القاضي ابو بكر مصيرا منه الى ان ما كان من النسيان والغلط الذي هو من فلتات اللسان خارج عن التصديق المقصود
بالمعجزة واما المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمته عنها فما كان كفرا فلا خلاف بين ارباب الشرايع
في عصمته عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وما نقل
عن الفضلية من الخوارج انهم قضوا بان كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب عن الانبياء فكانت كفرا
واما ما ليس بكفر فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء وان كان فعل
الكبيرة عن نسيان او تاويل خطاء فقد اتفق الكل على جوازه الا الشيعة فانهم منعوا وقوع فعل الكبيرة نسيانا ايضا
وما ليس بكبيرة مما اوجب الحكم على فاعلها بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة حبة او كسرة فكذلك اي الحكم
فيه كالحكم في الكبيرة واختلفوا في مدرك العصمة فعند القاضي والمحققين من اصحاب الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهم
السمع والعقل عند المعتزلة وما لا يكون من هذا القبيل كنظرة او كلمة سفه بادرة في حالة الغضب فالاكثرون على جوازه
مطلقا اي عمدا او سهوا ومنعت منه الشيعة وجمع من المعتزلة وعند اصحاب ابي حنيفة هو اي النبي معصوم عن المعصية
دون الزلة والفرق بين المعصية والزلة ان المعصية مقصودة والزلة فعل غير مقصود للفاعل في عينه بسوق
الفاعل الى ذلك الفعل فعل مباح قصده الفاعل فيزل بسبب عنه الى ما هو حرام لم يقصد اصلا ولا في عين بيان
من النبي او من الله تعالى قوله ما كان من افعاله عليه السلام جبليا الى قوله مندوب والاتباع اختلف
الاصوليون في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا اما ما كان من افعال
النبي صلى الله عليه وسلم جبليا اي يكون مقتضى طبع الانسان وجبلته كقيام وقعود واكل وشرب فالاتفاق على انه مباح
له عليه الصلوة والسلام ولنا وما سوى ذلك مما اختص به اي ثبت انه من خصائصه التي لا يشاركه فيها احد
فالاتفاق على الاختصاص وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والوتر والتهجد وتخيير نسائه منه وبين زينة
الدنيا وكاختصاصه باباحة الوصال وصفي المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام
الى غير ذلك من خصائصه وما عرف كونه بيانا لنا في مجمل بقول صريح كصلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
او بقراين الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او مطلق اريد به التقييد ولم يبينه

مثل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون موخرا للبيان عن
وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكتيممه الى المرفقين
بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ونحوه فالاتفاق انه بيان لانتفاء القطع والتيمم والبيان تابع للمبين في الوجوب
والندب والاباحة وما لم يكن بيانا لمجمل فاما ان علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور الاقتداء به فيه على
تلك الصفة اي ان كان واجبا فالاقتداء به على صفة الوجوب وان كان مندوبا فالاقتداء به على صفة الندب وان كان
مباحا فالاقتداء به على صفة الاباحة لاتفاق الصحابة على التاسي به في فعله على الصفة التي اتى بها والايات الدالة على التاسي
مثل قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وقوله تعالى فاتبعوه الدالة على الاقتداء به فيه على الصفة التي اتى
بها والتاسي في الفعل هو ان يفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقولنا مثل فعله لانه لا تاسي مع اختلاف صورة الفعل
كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته فانه لا تاسي مع اختلاف الفعلين
في كون احدهما واجبا والاخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا من اجل فعله لانه لو اتفق فعل الشخصين
في الصورة والصفة ولم يكن احدهما من اجل الاخر كاتفاق جماعة في صلوة الظهر مثلا او صوم رمضان اتباعا لامر الله
تعالى فانه لا يقال تاسى البعض بالبعض وعلى هذا لو وقع فعله في مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة
والتاسي وكذلك التاسي في الترك فهو ترك احد الشخصين مثل ما ترك الاخر من الافعال على وجهه وصفته
من اجل انه ترك واعتبار ما فيه من القيود ظاهر وما جهلت صفته فقيل للوجوب وهو مذهب ابن شريح
وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقيل بالندب وهو مذهب امام الحرمين ونقل انه
احد قولي الشافعي رضي الله عنه وقيل بالوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي وقيل للاباحة
وهو مذهب مالك واختيار فخر الاسلام صاحب البزدوي قول ابي بكر الجصاص الرازي وهو انه ان علمت
صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم يعلم صفته يعتقد
فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص خلافا للكرخي في الوقف على الاتباع الا بدليل اي يعتقد
الاباحة في حقه عليه السلام وليست الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا
وفي الاحكام للامدي ما لم يعلم صفته ان ظهر منه قصد القربة فمندوب والا اي وان لم يظهر قصد القربة فمباح
الوجوب واتبعوه الى قوله محمولا على الوجوب لما فرغ من تحرير المذاهب وتقرير الاقوال شرع في بيان
احتجاجاتها فبدا بتقرير ادلة القائلين بالوجوب فيما لم يعلم صفته ولما كان ادلتهم من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس راعى الترتيب بينها فاورد هاعلى هذا النسق اما الكتاب فمنها قوله تعالى واتبعوه امرنا باتباعه عليه السلام
وما بعته امتثال امره والاتيان بمثل فعله والامر للوجوب بحسب الظاهر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره

امر بالحذر عن مخالفة امره فالحذر عن مخالفة امره واجب والامر يطلق على الفعل فالحذر عن مخالفة فعله واجب فموافقة فعله ايضا
واجب فالفعل الذي لم يعلم صفته واجب وقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه امر باخذ ما اتى به الرسول والاخذ هاهنا
الامتثال والامر للوجوب فامتثال ما اتى به الرسول واجب ومن جملة ما اتى به فعله الذي لا يعلم صفته وقوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا يجري مجرى امر لان بعده لمن كان يرجو الله واليوم
الاخر اسوة حسنة في رسول الله فالاسوة الحسنة في رسول الله لازمة لرجاء الله واليوم الاخر ورجاء الله من لوازم
الايمان بالله واليوم الاخر ولازم اللازم لازم فيكون الاسوة الحسنة في رسول الله لازمة للايمان بالله واليوم
الاخر فيرجع معنى الاية الى ان من كان يومن بالله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ومن لم يتاس به فلا يومن بالله واليوم
الاخر فان نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم وهو دليل الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله دل ان الاتباع من لوازم محبة الله تعالى ومحبة الله تعالى واجبة ووجوب الملزوم يدل على وجوب اللازم فاتباعه
واجب وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم واما السنة فمنها ما
روي انه عليه السلام لما خلع نعليه في الصلوة خلعوا نعالهم فهموا وجوب المتابعة له في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم
على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم وايضا لما نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل
سالوه فقالوا انك نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال اني لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على فهمهم
مشاركته في الحكم واعتذر بعذر مختص به وايضا لما سالته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال اجاب النبي عليه السلام اما انا
فيكفيني ان احثو على راسي ثلاث حثيات من ماء ولولا وجوب الاتباع لما كان جوابا لها وايضا لما امر النبي صلى الله عليه وسلم
بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا فشكى النبي ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا
ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك واما الاجماع فما روي عن الصحابة رضوان الله عليهم انهم لما اختلفوا في الغسل من غير
انزال انفذ عمر الى عائشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا
فتركوا اختلافهم في الغسل من غير انزال بما روت عائشة من غسل النبي صلى الله عليه وسلم عنه واما القياس فهو ان فعله
يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان لا يكون واجبا والحمل على الوجوب احوط لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب كما اذا نسي
بعض صلوة من صلوات يوم او بعض مطلقة فانه يجب عليه الاتيان بالخمس حذرا من الاخلال بالواجب ويحرم
الجميع للاحتياط ولان فعله قائم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه
محمولا على الوجوب كالقول قوله الندب اسوة حسنة الى قوله لعلبته على افعاله القائلون بالندب قالوا قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل التاسي به حسنة وادنى درجات الحسن المندوب فكان محمولا عليه لان الزايد
عليه مشكوك فيه ولان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لان الظاهر ان فعله لا يكون معصية فيكون حسنة والحسنة لا تخرج

اذا قضوا منهن وطرا يدل على ان فعله واجب الاتباع فانه لولا الوجوب لما رفع بوجه الحرج عن المومنين في ازواج ادعيائهم صح

عن الواجب والمندوب لكن المندوب اولى لغلبته فان غالب افعاله المندوب قوله الوقف متردد الى قوله د
البعض اولى القائلون بالوقف قالوا فعل النبي صلى الله وسلم لم يعلم صفته متردد بين ان يكون مختصا به وغير مختص به
والثاني اى ما هو غير مختص به متردد بين الواجب والمباح والفعل لا صيغة له ليدل على البعض دون البعض
وليس البعض اولى من البعض فيلزم الوقف الى ان تقوم الدليل على التعيين قوله الاباحة هي الاصل والاصل
عدم المغير القائلون بالاباحة قالوا ان الاباحة هي الاصل في الافعال كلها ورفع الحرج عن الفعل والترك ولم يعتبر
عن الاصل الا بدليل فغير الاصل عدم المغير قوله الكرخي الى قوله فوجب الوقف قال ابو الحسن الكرخي الاباحة
في فعله صلى الله عليه وسلم الذي لم يعلم صفته في حقه متيقنة ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل والاصل عدمه
ويمكن اختصاصه به ولا يثبت لنا اتباعه فيه الا بدليل ولم يتحقق فوجب الوقف قوله وجه المختار الى قوله والا
عارض وجه مختار فخر الاسلام ان فعله صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم صفته نعتقد اباحته في حقه صلى الله عليه
وسلم لانه لا يكون معصية والواجب والندب لا يثبت الا بدليل والاصل عدمه ولنا اتباعه لان الاتباع هو الاصل
في حقه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله
فالاصل في كل فعل منه جواز الاقتداء به الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا فكل فعل يختص
يجب فيه بيان الخصوصية مقارنا اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي وترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي فيها قدوة امته والحاصل
انه عند الكرخي الاصل هو الاختصاص والاشتراك بعارض والمختار عند فخر الاسلام الاصل هو الاتباع والخصوصية
بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله وجه اختيار الاحكام الى قوله فتعين الندب وجه اختيار الاحكام
للامدي ان الفعل الذي لم يعلم صفته اذا ظهر فيه قصد القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج لان القربة لا تحقق
في مثل هذا الفعل فان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما هو ترجيح الفعل على الترك
وما اختص به الواجب من اللوم على الترك فالاصل عدمه فتعين الندب وان لم يظهر قصد القربة فهو غير خارج عن
الواجب والمندوب والمباح لانه وان جوز الصغيرة في فعله غير ان احتمال وقوعها من احاد عدول المسلمين نادر
فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم بل الغالب من فعله ان لا يكون معصية ولا مكروها وكل فعل لا يكون معصية ولا مكروها
لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك وهو رفع الحرج عن الفعل متحقق وما اختص به الوجوب
والندب عن المباح من ترجيح الفعل عن الترك فمشكوك لا يثبت الا بدليل والاصل عدمه فتعين ان يكون مباحا
قوله والجواب الى قوله ان يكون موجبا لما يوجبه القول لما فرغ من الاحتجاجات على المذاهب شرع في الاجوبة
وذكرها على الترتيب فبدأ بالجواب عن الوجوب اما الاية الاولى فالمراد بما لتا بعة فيها المتابعة في القول وهي الامر

بقوله للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما يجب لوجوبه فاذا كان الفعل غير واجب فاتباع ما ليس بواجب غير واجب
ومطلق الفعل غير معلوم وجوبه واذا لم يعلم وجوبه لم يتحقق متابعته على صفة الوجوب لانه يجوز ان يكون غير
واجب ومتابعة ما ليس بواجب لا يكون واجبة واما الاية الثانية فالامر فيها محمول على القول للاجماع
على ان الامر حقيقة في القول المخصوص ومختلف في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه اولى وان
سلم ان الامر حقيقة في الفعل فيكون مشتركا والمشترك لا يعم جميع مدلولاته فالتحذير من مخالفة فليس حمله على
التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل اولى من القول بل الحمل على القول اولى وان عم المشترك في جميع مدلولاته
فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف على كون المحذر منه واجبا لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجبا وعند
ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل ووجوبه اذا كان لا يعرف الا من جهة
التحذير كان دورا على انه قد تقدم في الاية ذكر دعاء الرسول بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا والمراد بالدعاء انما هو القول وكان ذكر الدعاء قبله يرجح القول واما الاية الثالثة فاخذ ما اتى به
الرسول انما يكون واجبا اذا كان ما اتى به واجبا واما اذا لم يكن واجبا فاخذه لا يكون واجبا فان القول
بوجوب فعل لا يكون واجبا متناقض في اللفظ والمعنى فيتوقف دلالة الاية على الوجوب على كون الفعل
الماتي به واجبا ووجوبه اذا توقف على دلالة الاية على وجوبه كان دورا على ان في الاية ما يدل على ان المراد بوجوب
اخذه انما هو الامر يعني القول فان مقابله ما نهاكم يرجح القول فان النهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر
المقابل له واما الاية الرابعة فالمراد من التاسي به في فعله ان يوقع الفعل على الوجه الذي اوقعه هو عليه السلام حتى انه
لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس لم يكن ذلك تاسيا به ومطلق فعله لم يثبت وجوبه لنكون بوجوب ما فعلنا
متاسين به وهذا الجواب هو الجواب عن الاية الخامسة وهي الاتباع واما الاية السادسة وهي اية تزويجها فغايتها الدلالة
على ان حكم امته صلى الله عليه وسلم مساو لحكمه وجوبا وندبا واباحة ولا يلزم اتصاف جميع ما فعله بالوجوب ليجب
فعلنا واما السنة فالجواب عن حديث الخلع انا نمنع ان خلعهم كان للوجوب فانه لا يدل على انهم فعلوا ذلك لجهة
الوجوب بل لعلهم رأوا متابعته في خلع النعل مبالغة في موافقته والذي يدل على ان الخلع بطريق المبالغة لم يكن واجبا
انكاره عليه السلام عليهم ذلك وقوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك
ولو سلم انهم ظنوا وجوبها فلا يلزم ان يكون من الفعل بل لدليل آخر اوجب ذلك عليهم بيان ذلك انهم ظنوا ان
الخلع من هيئات الصلوة وهم مامورون بالاتباع فيها لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي ففهموا ان
صلوته بيان لصلاتهم فلما رأوه قد خلع نعله تابعوه واما الوصال فانه كان مباحا له ووجوب المتابعة فيما اصله
غير واجب ممنوع بل سؤالهم انما كان للمشاركة في اباحة الوصال ونحن قائلون بان سؤالهم انما كان للمشاركة وعن

فان الاتباع اللازم انما يتحقق
اذا اوقع الفعل على الوجه الذي
اوقعه هو عليه السلام ومطلق فعله
لم يثبت وجوبه لنكون بوجوب ما
فعلنا متبعين لم ح

حديث بل الشعر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حقه عليه السلام ولا في حق غيره ووجوب بل الشعر انما هو
مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم بلّوا الشعر وانقوا البشرة وعن حديث التحلل ان تحلله عليه السلام وقع بيانا لقوله
خذوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا لخطاب سابق بل هو ابلغ من دلالة القول المجرد عن
الفعل لدلالة الفعل على المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا وهم استفادوا وجوب التحلل
من امر النبي عليه السلام لهم بذلك غير انهم ترقبوا النجاز ما وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة وطمعوا
ان يحصل وينسخ عنهم الامر بالتحلل واداء ما كانوا فيه من العبادة فلما تحلل عليه السلام بنفسه ايسوا من ذلك فتحللوا
وعن الاجماع انا لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال كان مستفادا من فعل الرسول عليه السلام بل
من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل وسوال عمر لعائشة رضي الله عنها انما كان ليعلم ان فعل النبي
صلى الله عليه وسلم هل وقع مطابقا لقوله ام لا وعن القياس ان الاحتياط يجري فيما ثبت وجوبه كصلوة فاتته
من صلوات يوم وليلة او كان الاصل ثبوت وجوبه كما في صوم اليوم الثلثين من رمضان اذا كانت ليلة مغيمة واما يوم
ما احتمل ان يكون واجبا وغير واجب فلا وما نحن فيه كذلك من حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الاصل وجوبه
وعن قيام الفعل مقام القول في البيان انه لا يلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول
فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب لا كذلك الفعل   وعن الندب الى قوله بل المباح لما فرغ
من اجوبة الوجوب شرع في جواب الندب اما آية الاسوة فجوابها مثل ما سبق في جواب الاحتجاج بها على الوجوب
وعن قوله لان فعله حسن انا لا نسلم ان غالب فعله المندوب بل غالب فعله المباح وحينئذ حمله على المباح الذي
هو الغالب اولى   وعن الوقف الى قوله سوى الفعل   والجواب عن الوقف انه ان اريد بالوقف انه لا يحكم
بايجاب وندب الا بدليل فحق وان اريد وهو عين ما قرروا انه اريد به ثبوت احد هذه الامور وجهل المعين اي على ذلك ح
لا يعرف بعينه فخطاء فان ذلك يستدعي دليلا ولا دليل سوى الفعل وقد ثبت انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح
الفعل على الترك عندنا اذا ظهر من النبي صلى الله عليه وسلم قصد القربة نفعا او نفي الحرج مطلقا اذا لم يظهر قصد القربة
مسألة اذا سكت عليه السلام الى قوله لايهام الجواز والنسخ   اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم
فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت عليه السلام عنه وقرره من غير نكير عليه فلا يخلو اما ان يكون النبي عليه السلام
قد عرف قبح ذلك وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول   فلا يخلو اما ان علم اصرار ذلك الفاعل على
فعله واعتقاده له او علم من الفاعل الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى الكنيسة او لم يكن
كذلك فان كان الاول فلا اثر لسكوته وسكوته عنه لا يدل على جوازه واباحته اتفاقا ولا يوهم كونه منسوخا وان كان
الثاني وهو ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه ولم يعلم من النبي عليه السلام الاصرار

على قبح ذلك الفعل وتحريمه فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لساغ السكوت
عنه لا يتوهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وفيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على رأي من يجوز
التكليف بالمحال وان لم يكن النبي عليه السلام قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره
له ولا سيما ان وجد منه استبشار وثناء على الفاعل يدل على جوازه ورفع الحرج عن فاعله وذلك انه لو لم يكن فعله جائزا
لكان تقريره له عليه مع القدرة على انكاره ومع استبشاره وثنائه عليه حراما وهو وان كان من الصغائر الجائز على
النبي عليه السلام عند قوم الا انه في غاية البعد ولا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار
هو الغالب الواجب فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالبا وايضا فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير
جائز اذ يلزم ايهام الجواز والنسخ فان سكوته عليه مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ واما اذا علم
ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم
نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم غير متبعين له فلا يعتقدون تحريم ذلك
حتى يقال يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم   مسألة لا تعارض بين فعليه الى قوله
بمعنى زوال التعبد به تجوزا   لا يتصور التعارض بين فعلي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث ان يكون
البعض منهما منافيا للآخر او مخصصا له لانهما ان تماثلا كصلوة الظهر مثلا في وقتين متماثلين او مختلفين او احدهما
ويتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما ولا تناقض احكامهما كصلوة الظهر وصلوة العصر مثلا
او تناقض كما لو صام في وقت معين واكل في مثل ذلك الوقت فان كان القسم الاول والثاني او الثالث فلا خفاء لعدم
التعارض بينهما لامكان الجمع وان كان الرابع وهو ان تناقض احكامهما فلا تعارض ايضا اذ امكن ان يكون الفعل
في وقت واجبا او مندوبا او جائزا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون رافعا ولا مبطلا للحكم الآخر
اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما لكن ان دل دليل على ان ما فعله النبي عليه السلام من الصوم مما يجب تكرره عليه في
مثل ذلك الوقت او دل دليل على لزوم ان تأتي الامة به في ذلك الوقت فاذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت
وتلبس بضده كالاكل مع ذكر الصوم والقدرة عليه فانه دل ضد ذلك الفعل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على
تكرر ذلك الفعل في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع الموجود محال او انه رأى بعض
الامة في مثل ذلك الوقت يأكل فاقر عليه ولم ينكر مع ذكر الصوم والقدرة على الانكار فانه يدل على نسخ حكم ذلك
الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص وتخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه
فان قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى زوال التعبد بمثله عن الرسول عليه السلام او الواحد
من الامة فهو على سبيل التجوز فانه قد يطلق النسخ والتخصيص في الفعل بمعنى زوال التعبد بمثله تجوزا ٥

مسئلة عدم الفعل الى قوله في خصوص القول به لما فرغ من بيان عدم تعارض افعاله صلى الله عليه وسلم
بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله فان تعارض فعل النبي عليه السلام وقوله فلا يخ اما ان لا يدل
دليل على تكرر الفعل في حقه ولا على تاسي الامة به او يدل دليل على تكرر الفعل في حقه وتاسي الامة به او دل دليل
على تكرره في حقه دون التاسي او على التاسي به دون تكرره في حقه فهذه اربعة اقسام ذكر المصنف احكام كل منها على
التفصيل فبدا بالاول من الاربعة وهو الذي لا يدل دليل على تكرره في حقه ولا على تاسي الامة به وح لا يخ اما ان اختص
القول به او اختص بالامة او عم له وللامة فان كان القول مختصا به فلا يخ اما ان تقدم القول عن الفعل او تقدم الفعل على
او يجهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتاخر عن الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال بعد ذلك الفعل اما
على الفور او على التراخي لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول والفعل اصلا لانه
حوامه وهو ظاهر ولا في حقه عليه السلام لامكان الجمع بينهما لعدم تكرر الفعل فلم يكن القول رافعا حكم ما تقدم
من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وان تقدم القول على الفعل مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في وقت
كذا ثم يتلبس بضد مقتضى القول في ذلك الوقت قبل التمكن من مقتضى القول كان الفعل ناسخا لحكم القول عند
من جوز النسخ قبل التمكن من الفعل وهو مذهب جمهور المحققين ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل منع كون
الفعل رافعا لحكم القول وقال لا يتصور تعمد ذلك الفعل من النبي عليه السلام ان قيل بعصمة الانبياء عليهم السلام
من المعصية وان لم يقل بالعصمة فهذا الفعل معصية وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل
ناسخا لمقتضى القول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول فانه ح يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى
القول وان جهل التاريخ لم يتعرض المصنف ولا الامدي له ومحكمه حكم ما اذا دل دليل على التاسي دون التكرار
والقول خاص به وجهل التاريخ وان اختص القول بنا فلا تعارض بينهما اصلا تقدم القول او تاخر لعدم
اتحاد محل القول والفعل وان اعم القول لنا وله فلا يخ اما ان يكون عمومه له عليه السلام بطريق التنصيص
مثل ان يقول وجب علي وعلى امتي فعل كذا او بطريق الظهور مثل ان يقول وجب على المسلمين فعل كذا فان
كان عمومه له بطريق التنصيص وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه لما تقدم ولا في حق الامة لعدم تعلق الفعل
بالامة وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم تواردهما القول والفعل علينا واما في حقه فحكمه كما تقدم
فيما اذا كان القول خاصا به وان جهل التاريخ فحكمه حكم ما اذا دل دليل على التاسي دون التكرار والقول
خاص به وجهل التاريخ وان كان عموم القول له عليه السلام بطريق الظهور والقول متاخر فالحكم كما ذكر
وان كان القول متقدما ففي حق الامة كما تقدم وفي حقه عليه السلام ان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى
القول فالحكم كما تقدم وان كان الفعل قبل التمكن من مقتضى القول فالفعل مخصص لذلك القول بالنسبة

الى الرسول صلى الله عليه وسلم وان جهل التاريخ فكما اذا دل دليل على التاسي دون التكرر والقول عام لنا وله بطريق الظهور
وجهل التاريخ وان دل على تكرره الى قوله وان جهل فالتخيار المختار لما فرغ من القسم الاول من الاربعة شرع
في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على تكرره في حقه وعلى تاسي الامة به فان اختص القول به فلا يخ اما ان يعلم التاريخ او
يجهل فان علم التاريخ وتقدم الفعل على القول فالقول ناسخ لحكم الفعل في حقه عليه السلام في المستقبل دون امته
لعدم تناول القول لهم وان تقدم القول على الفعل والفعل قبل التمكن من مقتضى القول فعلى الخلاف فمن جوز
النسخ قبل التمكن فالفعل ناسخ ومن لم يجوزه فلا وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فلا يخ اما ان يكون
مقتضيا للتكرار او لا فان لم يكن القول مقتضيا للتكرار فلا معارضة بين القول والفعل وان كان القول مقتضيا
للتكرار فالفعل ناسخ لحكم القول في حقه عليه السلام في المستقبل وموجب للفعل علينا وان جهل التاريخ فلا تعارض
بين قوله وفعله في حقنا لعدم تناول القول لنا واما في حقه عليه السلام فمنهم من اوجب العمل بالقول لان الفعل
يحتاج الى القول في بيان وجه وقوعه ومنهم من اوجب العمل بالفعل لان الفعل اقوى في البيان ومنهم من توقف والمختار
عند صاحب الاحكام القول للدلايل الدالة على ترجيح القول على الفعل وسياتي والمختار عند ابن الحاجب
الوقف لانه يحتمل تقدم الفعل على القول وبالعكس على الاستواء لا ترجيح لاحدهما على الاخر فالحكم بتقدم الفعل على القول
وبالعكس لا ضرورة تحكم باطل ولقائل ان يقول ينبغي ان يفصل القول ههنا بان يقال القول لا يخ من ان يكون
مقتضيا للتكرار او لا وعلى التقديرين لا يخ اما ان يحقق مقتضاه او لا فان لم يقتض التكرار ولم يحقق مقتضاه يحكم بتاخر
القول لانه على تقدير تقدمه يلزم النسخ قبل التمكن وعلى تقدير تاخره يلزم النسخ بعد التمكن وارتكاب الثاني اهون
وان يحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتقدم القول لانه على تقدير تقدمه لا يلزم محذور وعلى تقدير تاخره يلزم نسخ تكرر
الفعل وان اقتضى التكرار فان لم يحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتاخر القول لما ذكر وان يحقق مقتضاه فالوقف
لان المحذور على تقدير التقدم والتاخر سواء وان اختص القول بنا فلا معارضة بين القول والفعل في حقه عليه السلام
لعدم القول او تاخر لعدم تناول القول له وفي حقنا ان علم تاريخه فالمتاخر ناسخ ان كان قولا وان كان فعلا فلا يخ
اما ان يكون القول المتقدم مقتضيا للتكرار فان لم يحصل التمكن من مقتضى القول ففيه الخلاف في جواز النسخ
قبل التمكن وان تمكن فلا معارضة لان مقتضى القول في زمان والفعل في زمان اخر بعده وان كان مقتضيا
ولم يتمكن من العمل بمقتضى القول ففيه الخلاف في النسخ قبل التمكن وان تمكن من العمل فالفعل ناسخ لتكرار مقتضى
القول وان جهل التاريخ ففيه المذاهب الثلاثة والمختار وجوب العمل بالقول ووجهه ان القول دال بنفسه من
غير واسطة والفعل لا يدل الا بواسطة القول وان القول يمكن ان يعبر به عن المعقول والمحسوس والفعل لا ينبئ
عن غير محسوس وان القول يقبل التاكيد بقول اخر ولا كذلك الفعل وكان القولي اولى وان العمل بالقول ههنا

نسخ مقتضى الفعل عنا دون الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالفعل يستدعي ابطال القول بالكلية ومقابلات
ما ذكرنا من الامور الاربعة في الفعل فان الفعل دال بواسطة ان النبي عليه السلام لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف
على الدلائل الغامضة ويخص المفعول بالمحسوس فقط ولا يتبين الفعل الا بالقول والعمل به يبطل القول اصلا
والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية فان قيل الفعل يبين للقول والمبين للشيء
اكد في الدلالة من ذلك الشيء وبيانه ان جبريل عليه السلام بين النبي صلى الله عليه وسلم كيفية الصلوات واوقاتها
بالفعل بامامته حيث صلى في يومين وقال ما بين هذين والنبي عليه السلام بين الصلوة للامة بفعله
حيث قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بفعله
حيث قال خذوا عني مناسككم وكذا كل من بالغ في التفهيم اكد قوله باشارة او بتشكيل الاشكال كما في بيان دعاوي
الهندسة بالخطوط والسطوح قلنا غاية ما ذكرتم وجود البيان بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد
بالقول لكن البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر الاحكام مستندها الاقوال دون الافعال ولو
ساويا اي القول والفعل في ذلك سلمت الترجيح المتقدمة وان عم القول لنا وله تاخر ناسخ متقدم لكن فيه
تفصيل فانه ان تاخر القول عن الفعل فهو ناسخ لتكرر الفعل في حق الرسول عليه السلام وناسخ للتاسي
في حقنا ان لم يتحقق الفعل بنا على اختلاف في النسخ قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول نسخ الفعل القول
على الاختلاف في النسخ قبل التمكن لان تناول القول له ظاهر وانه رجح يكون الفعل مخصصا للقول وان
اشتغل بالفعل بعد التمكن فلا نسخ اما ان يكون القول مقتضيا للتكرار اولا فان لم يكن مقتضيا للتكرار فلا معارضة
لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف ما تعرض للتفصيل وحكم
بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمختار المختار اي المذاهب الثلاثة والمختار القول عند صاحب
الاحكام مطلقا وعند ابن الحاجب الوقف هو المختار في حقه والقول هو المختار في حقنا   وان دل
على تكرر الى قوله لعدم دليل التاسي   هذا هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على تكرر في حقه دون تاسي
الامة به فان اختص القول بنا فلا معارضة اصلا لعدم المزاحمة بين القول والفعل وان اختص
القول بالرسول صلى الله عليه وسلم او عم القول له ولنا تعارضا في حقه لا في حقنا لعدم قيام الدليل الدال
على تاسي الامة به في فعله ولا يخفى الحكم بتقدم القول او تاخر جهل التاريخ او علم   وان دل على التاسي
الى قوله فالمختار المختار   هذا هو القسم الرابع وهو ان يدل دليل على تاسي الامة في فعله دون تكرره في حقه
فان اختص القول بالرسول عليه السلام وتاخر عن الفعل فلا معارضة اصلا لا في حقه لعدم تكرر الفعل ولا في
حقنا لعدم تعلق القول بنا وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول في حقه ان لم يتمكن من مقتضى القول

على اختلاف وان تمكن عليه السلام من مقتضى القول ولم يقتض القول التكرار فلا معارضة اصلا وان اقتضى القول
التكرار فالفعل ناسخ للتكرار وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار القول عند بعض والوقف عند بعض
وان اختص القول بنا فلا معارضة في حقه لعدم المزاحمة والمتاخر ناسخ في حقنا وفيه تفصيل لا يخفى على من يحقق
عند ما تقدم وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلاثة والمختار القول وان عم القول له ولنا وتقدم الفعل فلا تعارض
في حقه والقول ناسخ في حقنا قبل وقوع التاسي به على الخلاف المذكور وبعد التاسي لا معارضة بينهما في حقنا ان
لم يدل دليل على تكرر الفعل في حقنا والا فالقول ناسخ لتكرار الفعل وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول
في حقه قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول على الخلاف لان تناول العموم له ظاهر وانه رجح يكون الفعل تخصيصا
للقول وفي حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك فنسخ القول والا فتخصص الفعل بالرسول
وبعد التمكن لا معارضة في حقه ولا في حق الامة ان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى القول التكرار يكون الفعل ناسخا
للتكرار وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيلا وتختلف الاحكام
به والمصنف اهملها وقد تعرض لبعض منها واعرض عن البعض اتكالا على استخراج المحصل الفطن بقوة ما ذكر
واما الاجماع الى قوله والشرعية   لما فرغ من السنة شرع في الاجماع ووجه تقديمه على القياس
ظاهر والاجماع لغة له معنيان احدهما العزم على الشيء والتصميم ومنه تعالى اجمعت على كذا اي عزمت عليه قال الله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا فعلى هذا يصح اطلاق الاجماع على عزم الواحد وثانيهما الاتفاق ومنه تعالى اجمع القوم على
كذا اي اتفقوا عليه وعلى هذا فاتفاق كل طائفة على امر ديني او دنيوي يسمى اجماعا وفي اصطلاح الاصول
قيل اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على امر ديني وهو ليس بسديد فانه مدخول من ثلاثة اوجه
احدها انه يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه وسلم جميع المسلمين من بعثته
الى يوم القيمة فان اهل عصر ليسوا كل الامة وثانيها انه ليس فيه ذكر الحل والعقد فانه وان صدق على اهل
عصر انه امة محمد صلى الله عليه وسلم لكنه يلزم مما ذكر انه لو خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان
كل من كان فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك وثالثها انه يلزم من تقييد الاتفاق
بامر ديني ان لا يكون اتفاق الامة على امر عقلي او عرفي لا يكون اجماعا شرعيا ويمكن ان يدفع الاول بانه اراد بامة محمد صلى الله
عليه وسلم الموجودين في عصر من ~~الاعصار~~ فان امة محمد كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقه
على الموجودين في عصر من الاعصار بل اذا قيل امة محمد يتبادر الذهن بحسب الغالب الى الموجودين في عصر
والاتفاق يصلح ان يكون قرينة للمراد واراد بامة محمد صلى الله عليه وسلم المجتهدين وكما صح ان يراد باهل الحل والعقد
المجتهدين صح ان يراد بامة محمد المجتهدون على انه يجوز ان يراد بامة محمد ما هو الاعم من المجتهد والمقلد واتفاق

العوام اجماع حسن لكن لم يعتبر فانه ليس من شرط ما قال له الاجماع الشرعي ان يكون معتبرا وانما اتى بلفظ امة
ليكون موافقا لما في القران والحديث الدال على كون الاجماع حجة نحو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
لا تجتمع امتي على الضلالة والامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان العقلي المعتبر والعرفي المعتبر ليسا بخارجين
عن الدين وكون المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي لا العقلي والعرفي فلا يكون بحسب هذا الاصطلاح
الاتفاق على العرفي والعقلي اجماعا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم قال المصنف رحمه الله والحق ان الاجماع هو
اتفاق جميع اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت
والتقرير والقيد الثاني وهو جميع اهل الحل والعقد يخرج اتفاق بعض اهل الحل والعقد واتفاق العامة والقيد
الثالث وهو من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من الامم السالفة والقيد الرابع وهو
في عصر ليندرج فيه اجماع كل عصر فانه لو لم يكن هذا القيد لتوهم ان الاجماع انما ينعقد باتفاق اهل الحل والعقد
في جميع الاعصار الى يوم القيمة والقيد الخامس وهو على واقعة اي حكم واقعة ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية
والشرعية

مسألة وذهب بعضهم الى قوله والوقوع دليل التصور لما فرغ من تعريف الاجماع شرع في بيان
امكان ثبوته اختلفوا في امكان ثبوت الاجماع عادة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون قالوا يمتنع ثبوت الاجماع
عادة لان اتفاقهم على ذلك الامر ان لم يكن عن دليل فهو باطل قطعا وان كان عن دليل قطعي اي لا يحتمل التاويل فقد
احالته العادة فانه لو لم يكن محالا عادة لنقل فان العادة تحيل تواطئ الجمع الكثير على اخفاء الدليل القاطع ولم ينقل
الدليل القاطع فيكون محالا عادة وان كان عن دليل ظني فاحالته اكد فانهم مع كثرتهم وتباين قرائحهم ودواعيهم المقتضية
للاختلاف في الاعتراف بالحق والعناد تحيل العادة اتفاقهم على الحكم الواحد كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام
واحد في وقت واحد قلنا لا نسلم ان اجماعهم اذا كان عن دليل قاطع تحيل عادة ان لا ينقل فانه يجوز عادة ان لا ينقل
الدليل القاطع لعدم الحاجة اليه فانه انما يدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن نفس الاجماع على ذلك الحكم كافيا عند
وقوع النزاع ولا نسلم امتناع الاتفاق اذا كان الدليل ظنيا فانه لا يمتنع عادة اتفاق جمع كثير على حكم دليله ظني فان اهل الكتاب
اليهود والنصارى والفلاسفة والمجوس اتفق كل منهم على امر مستند الى شبهة ضعيفة تناقضها القواطع اما اليهود
والنصارى فاتفاقهم على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما الفلاسفة فاتفاقهم على قدم العالم واما المجوس
فاتفاقهم على التثنية فكيف يمتنع اتفاقهم على ظني لا يعارضه قطعي وخرج عنه امتناع الجمع الكثير على اتفاق اكل
طعام واحد في وقت واحد لعدم الداعي فان دواعي الاكل بالنسبة الى الطعام مختلفة على ان جميع ما ذكرتم
منتقض بالواقع من اجماع الكل على اركان الاسلام كالصلوات الخمس المكتوبة وصوم رمضان ووجوب
الزكوة والحج وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها ضروريا فالوقوع دليل الصحة والزيادة ○

مسألة وهو واقع ونفاه بعضهم الى قوله في نقل مسح يعلمون المتفقون على امكان ثبوت الاجماع اختلفوا
فذهب الاكثرون منهم الى امكان معرفته والاطلاع عليه ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى ان معرفة اتفاقهم على الحكم الواحد يتوقف
على السماع بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك يتوقف على
معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة متعذر عادة وبتقدير المعرفة بكل
واحد منهم بعينه فمعرفة ما يكون بالوصول اليه والاجتماع به وهو ايضا متعذر وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية
فعله او تركه فلا يفيد اليقين بانه معتقد لجواز ان يكون اخبار وما شاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من
الاغراض وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله رجع عنه قبل الوصول الى الباقين وحصول العلم بمعتقدهم فلا اجماع قلنا
جميع ما ذكرتم باطل بالواقع فانا نعلم قطعا ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان مذهب جميع الشافعية
بعضهم اي امتناع قتل المسلم بالذمي مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصورة دليل الجواز العادي والزيادة
فان قيل علمنا بان مذهب جميع الحنفية ومذهب جميع الشافعية ذلك مستند الى معرفة قول الامام من ذلك وهو
قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب كل من يقلده ذلك ولا كذلك الاجماع فانه لا نص فيه عن الله تعالى
او رسوله عليه السلام يكون مستند اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو الحجة قلنا هذا وان تم في هذه الصورة فلا يتم
فيما نعلمه قطعا من اتفاق اهل الكتاب من اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم
في قول شيخ يقلدونه فانه لم يظهر لنا انه قول موسى ولا عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له
فما هو الجواب ههنا هو الجواب في محل النزاع مسألة اذا تصور الاطلاع عليه الى قوله من انكر نقل احادا ○
اذا ثبت امكان الاطلاع على الاجماع وكانت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فكذا الاجماع فنقل الاجماع
السابق ان كان بالاجماع كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل الحديث المتواتر وان كان نقل الاجماع السابق الينا باحاد بان
نقل بعضهم مثلا ان الصحابة اجمعوا على كذا كما روى ابن عبيدة السلماني انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على اربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
كان هذا النقل بمنزلة نقل السنة بالاحاد فهذا الاجماع مقطوع باصله مظنون الطريق لانه نقل الينا بالاحاد فيوجب
العمل دون العلم ويقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقل الاجماع احادا لانه دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة
المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل ويؤيده نقل الاحاد غير ممتنع
كخبر الواحد الحق ان الاجماع حجة قاطعة الى قوله على القاطع بالاجماع لما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت
العلم به شرع في اثبات حجيته والحق ان الاجماع حجة شرعية قاطعة يجب العمل به خلافا للخوارج والنظام من
المعتزلة واحتج اهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من

قاطع والجواب انه لا يثبت
بنقل الاحاد اجماعا قاطعا
موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به
بل يثبت به ظني

بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه التمسك بالآية
انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين فكان محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه ولانه لو لم يكن محرما
لما جمع بينه وبين مشاقة الرسول في التوعد لانه لا يحسن الجمع بين المحرم والمباح في التوعد كما لا يحسن الجمع بين الكفر
واكل الخبز في التوعد فاشتراطنا لحرمة المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين جميعا ومنه قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق ومخالف الاجماع متفرق فكان منهيا عنه
ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته ومنه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وجه الاحتجاج بالآية انه تعالى شرط التنازع في
وجوب الرد الى الله ورسوله والمشروط ينعدم عند عدم شرطه وهذا يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق
في الحكم كاف عن الكتاب والسنة والاجماع حجة الا ذلك واما السنة فمنها قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على ولا نفع لكون مه
الضلالة وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله من
خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ونحوها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة وقد اجمع السلف
من الصحابة والتابعين على العمل بها ولم ينكرها منكر ولا دفعها دافع واما المعقول فتقريره ان الدليل
القطعي دال على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل الدليل القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى
فظاهر واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القطعي دالا على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة المجتهدون
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم باطل فانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا على تخطئة مخالف الاجماع فلزم
بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير
قاطع دال على ما اجمعوا عليه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولانا
علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين المجتهدين اجمعوا على تقديم الاجماع على قواطع الادلة فوجب ان يكون الاجماع ح
قاطعا لانه لو لم يكن الاجماع قاطعا لزم تعارض الاجماعين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انا علمنا ايضا انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع وهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع على غيره فلو لم
يكن الاجماع دليلا قاطعا لكان الاجماع الاول الدال على تقديم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير
القاطع الذي هو الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والآخر
يقتضي عدم تقديمه واما بيان بطلان اللازم فلان العادة تقتضي امتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل
هذا العدد من العلماء المحققين المجتهدين فان قيل مشروط بمشاقة الرسول الى قوله واحالة
العادة مبني على التواتر وليس بشرط لما فرغ من بيان ادلة حجية الاجماع شرع في الاعتراضات على الادلة

على تبيينها اما على آية المشاقة فان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق
على العدم عند عدم الشرط سلمنا ان الانفراد باتباع غير سبيل المؤمنين للتوعد من غير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول
لكن سبيل غير المؤمنين هو الكفر ونحن نسلم ان من شاق الرسول وكفر يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على
وجوب اتباع سبيل المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول
سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين كل من آمن بالله ورسوله الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من
الاجماع في عصر عصر حجة فان الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المؤمنين عام في كل عالم وجاهل والجهال
غير داخلين في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالآية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد
في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيه ولا يقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع
فيما فعلوه من المباحات لانهم فعلوه ولا يجب لانهم حكموا باباحته ولو وجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على
حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك
تناقض فتعين ان يكون التاويل بمتابعتهم سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او بمتابعة سبيلهم
في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على ما ذكر من التاويل ارجح من الحمل على الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما
ذكر من التاويل اعمال اللفظ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال
خاصا بما بعد وفاة النبي عليه السلام لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا
عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بتبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل هدى ومن جملته اجماعهم
على الحكم الشرعي بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى وانما تبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة
الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فيلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس
الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين
الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا او المؤمنون الذين فيهم الامام المعصوم لان سبيلهم سبيل
وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتم على كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى وان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عنهما من المعصية
وذلك يدل على تصورها منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع فلا عصمة عن الخطأ
واما السنة فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره النبي
صلى الله عليه وسلم

ولوكان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك مع دعو الحاجة اليه والاحاديث الدالة على خلو العصر عمن تقوم الحجة بقوله فمن
ذلك قوله لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم نهى الكل عن الكفر وهو دليل جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض
العلم انتزاعا ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
وقوله خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة الشعير لا يعبا الله بهم و الاعتراض
على الاحتجاج بقوله تعالى ولا تفرقوا فان النهي عن التفرق في كل شي على سبيل العموم ممنوع بل المراد التفرق في
الاعتصام بحبل الله تعالى فانه هو المفهوم من الآية كقول القائل لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا فانه
يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد واذا لم يعلم ان ما اجمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا
عنه وان سلم ان النهي عام في كل تفرق لكنه مخصوص بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مخاطب مامور
بان يعمل باجتهاده والظنون والآراء مختلفة فالتفرق مامور به لا منهي عنه والعام بعد التخصيص لا يكون
حجة وعلى الاحتجاج بقوله تعالى فان تنازعتم في شي فردوه الى الله والرسول بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب
والسنة عند الاجماع ان كان بناء على الكتاب والسنة فهما كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع والآي ولئن
لم يكن سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع بناء على الكتاب والسنة ففيه تجويز وقوع الاجماع
من غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع على انا لا نم انتفاء الشرط فان الكلام مفروض فيما اذا
وجد النزاع ممن تاخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين واما الاعتراض على الاحتجاج بالسنة فبان يقال ان
السنة احاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد القطع ولئن سلم التواتر لكن يجوز ان يراد نفي الخطاء والضلالة
عن الامة عصمة جميعهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او ان يراد به عصمتهم عن الخطاء في الشهادة في الآخرة وفيما
يوافق النص المتواتر سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطاء وضلال لكنه يجوز ان يراد بالامة
كل الامة اي كل من آمن به الى يوم القيمة فيخرج اهل كل عصر عصر فان اهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطاء
والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطاء والضلال عن اهل الاجماع في كل واحد من الاعصار فلم يلزم ان يكون
الاجماع حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع ان كل مجتهد في الفرعيات مصيب واما الاعتراض على الاحتجاج
بالمعقول فبان يقال اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف او اثبتم الاجماع
بنص قاطع يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم
على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وبان احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع اذا كان
عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عدد التواتر شرطا في الاجماع وليس بشرط وبان العادة انما تحيل العادة
من اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون التواتر شرطا للاجماع وليس بشرط

فالجواب الى قوله على التواتر ممنوع والجواب عن الاعتراضات على الترتيب اما على الاول
فبان يقال اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وحينئذ لا يخ اما ان يكون التوعد لمشاقة
متعلقة به او لا المفسدة لا جائز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما حسن التوعد عليه فان
ما لا مفسدة فيه لا يتواعد عليه بلا خلاف واللازم باطل فالملزوم كذلك فتعين ان يكون اتباع غير سبيل
المؤمنين لمفسدة متعلقة والمفسدة المتعلقة به ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في
التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم يكن المفسدة المتعلقة به من جهة مشاقة الرسول
لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة او لم توجد والسبيل الطريق وذلك يعم بحرم
كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اختار لنفسه حالة وتمسك بها
وكان معروفا بها يقال انه طريقه سواء تعددت الاحوال واتحدت واذا قيل فلان سلك سبيل التجار فهم
منه انه يفعل افعالهم ويتزيا بزيهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على عاداتهم وعلى هذا فيمتنع تخصيص سبيل المتواعد
على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر وغيره بل يعم ذلك كل ما كان مخالفا لطريق الامة وسبيلهم
فانه لو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين
سبيل كل من آمن به الى يوم القيمة لان المؤمنين حقيقة الاحياء الان لان لفظ المؤمن حقيقة انما يكون من
هو متصف بالايمان والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والحيوة ومن لا حيوة له ممن مات او لم يوجد
بعد ليس بمؤمن حقيقة فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او تاخر
هذا وان منع من الاحتجاج باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم
وهو خلاف مذهب المخالفين على ان المراد من الآية انما هو الحث على متابعة سبيلهم وحمل المؤمنين على كل
من آمن به الى يوم القيمة يبطل اذ لا حث في يوم القيمة وكون الجاهل غير مراد مختلف فيه ولئن سلم ان
الجاهل خرج عن المؤمنين فصار المؤمنون عاما مخصصا فالعام المخصص حجة لما سياتي ويجب ان يعتبر
عموم لفظ السبيل المامور فلم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات وحكموا
بكونه مباحا وهو متناقض قلنا دفع التناقض بان الآية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل
لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من مخالفة الآية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها
في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم فيتعين تاويلها بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي وترك مشاقته او اتباعهم في
الايمان او في الجهاد قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا تقبل قولهم
انه مشروط بمشاقة بعد تبين الهدى الى آخره فجوابه ان تبين الهدى انما هو شرط في الوعيد على المشاقة لا في

قلنا تبين الهدى شرط التوعد
على المشاقة لا التوعد على اتباع
غير سبيل المؤمنين ٤

الوعيد على اتباع غير سبيل المومنين لاختصاص اطلاق لمن عرف الهدى فان المشاقة لا تكون الا بعد تبين
الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة وايضا تبين الاحكام الفروعية ليس
شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول عليه السلام وحاد عنه كان مشاقا وان جهل الفروع
واذا لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة فلا يكون شرطا لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المومنين
ثم قال المصنف رحمه الله والحق ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة الاجماع لا قاطعة لان اتباع سبيل
المومنين عام متناول اتباعهم في متابعة الرسول واتباعهم في مناصرته ودفع الاعداء عنه او اتباعهم في الاقتداء
به او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من الافراد على التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام
واخراج ذلك الفرد منه واذا كان ظاهرا غير قطعي لا يصح التمسك به في كون الاجماع حجة للزوم الدور لان
التمسك بالظاهر انما يصح اذا ثبت كونه حجة والظاهر انما ثبت كونه حجة بالاجماع فلو اثبتنا كون
الاجماع حجة بها لزم الدور ولا يلزم الدور في القياس المثبت بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان
الظاهر في كونه حجة لم يثبت بالقياس فلا يلزم الدور اعلم ان ما ذكره المصنف من التزيف في التمسك بالاية انما
استفاده من ابن الحاجب وفيه نظر لانه انما يلزم الدور اذا لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر حجة وهو
ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر حجة والذي يدل على تقدير نص قاطع ان العلماء المجتهدين
اجمعوا على القطع بوجوب العمل بالظاهر والعادة تقتضي ان مثل هولاء العلماء المجتهدين لا يجمعون على
القطع الا بقاطع وذلك القاطع لا يكون اجماعا والا لزم الدور او التسلسل فيتعين ان يكون نصا
قاطعا لا يقال لا يلزم ان يكون نصا قاطعا فانه يجوز ان يكون استدلالا قطعيا لانا نقول هذا المنع
لا يضر لان المقصود دفع الدور وهو حاصل ثم عاد المصنف الى جواب بقية الاعتراضات قولهم المراد
بالمومنين الائمة المعصومون ومن فيهم المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل
فان اشتراط المعصوم ممنوع بما تقرر في علم الكلام ثم ان الاية دالة على ان التوعد لاحق باتباع غير سبيل
المومنين وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر والجواب
عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء ~~وعن المعارضة~~ انه لا ينافي شرط اثبتناه من كون الاجماع
حجة وبين كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن المعارضة بالاية الثانية وهو قوله تعالى فردوه الى الله والرسول
القول بالموجب فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه ونحن لما تنازعنا في كون
الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة والجواب عن المعارضة بالايتين الاخريين وهما قوله
تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهو قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بانا لا نم ان النهي فيهما

ويمكن ان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين وبالمومنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ما مر صح

والسنة بالكتاب والسنة صح

راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية
على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم ان النهي دل على جواز المعصية على المجموع فالجواز عقلي ولا يلزم من الجواز
الوقوع ويكفيك سند المنع نهيه عليه السلام ان يكون من الجاهلين فذلك في معرض النهي مع العلم بكون
الرسول عليه السلام معصوما من ذلك وبان من مات ولم يصدر منه معصية علمنا ان الله تعالى عالم بعصمته
عن المعاصي فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله تعالى بانه لم يصدر منه معصية مع كون ذلك الشخص منهيا عن
المعاصي فانا نعلم ان كل احد نهي عن الزنى والشرب والقتل بغير حق الى غير ذلك من المعاصي واما لم
نذكر معاذ الاجماع وتركه لكون الاجماع ليس بحجة جاء في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على ان حديث معاذ
والاحاديث الدالة على خلو العصر عمن تقوم بهم الحجة معارض بما يدل على بقاء من تقوم بهم الحجة نحو قوله صلى الله
عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيمة والجواب عن الاعتراض على الاية الثانية الدالة على كون الاجماع
حجة وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا بانه يجب حمل النهي عن التفرق على العموم اي التفرق
في كل شيء والا لكان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله فاد عين ما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا
والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وبانه غير مخصوص بما قبل الاجماع فان الامر والنهي انما هو مع اهل
كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم كما سياتي تقريره في الاوامر والنواهي ولا يلزم من عدم البناء عليها تجويز
الاجماع لا عن دليل فان الاجماع وان كان يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز
ان يكون قياسا واستنباطا واما السوال الثاني وهو قولهم انا لا نم انتفاء الشرط فمشكل جدا واما السنة
اي الجواب عن الاعتراض على السنة التي احتج بها في كون الاجماع حجة فان يقال انها وان كانت كل واحد
منها احادا الا ان العلم القطعي لكل عاقل حاصل من مجموعها بقصد النبي عليه السلام تعظيم امته وعصمتهم
عن الخطاء كما علم قطعا جود حاتم وشجاعة علي فكان اجماعهم على قول او فعل حقا والا اجتمعوا على خطاء
وبان هذه الاحاديث لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع
من غير خلاف فيها ولا نكير في العمل بها الى زمان وجود المخالفين والعادة جازمة بامتناع اجتماع الجمع الكثير
مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشريعة
وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان يتنبه احد على فساده واظهار النكير ولا يقال يحتمل
ان منكرا انكر ولم ينقل الينا ومع هذا الاحتمال فلا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع
ممنوع ولئن سلم استدلالهم على الاجماع بهذه الاحاديث لكنه دور لثبوت الاحاديث في كونها حجة بالاجماع

والكافرين حيث قال تعالى ولا تكن من الكافرين وقال تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك او ردها

فيلزم الدور لانا نقول الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدل به على الاجماع نكير لاشتهر ذلك
فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كاشتهار خلافهم فيما هو دونه من مسايل الفروع كاختلافهم في دية الجنين
ومولاة على حرام وحد الشرب ومسايل الجد والاخوة الى غير ذلك وليست هذه الاخبار في كونها
حجة ما نسبه بالاجماع بل بالحالة العادية الاحتجاج بالاصحة له في الاصول والجواب عن الاعتراض على
المعقول بانه لا دور فيه لانا لم نثبت كون الاجماع حجة بنص متوقف ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم الدور
بل اثبتنا كون الاجماع حجة بنص مستفاد عن وجود صورة من صور الاجماع واستفادة ثبوت ذلك
النص من تلك الصورة بطريق عادي لا يكون الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون الاجماع حجة حينئذ
توقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع توقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف
وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد
من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة واما قولهم احالة العادة اجتماع العدد الكثير على
القطع في شرعي من غير قاطع انما يكون اذا كان عددهم عدد التواتر فممنوع فان العادة تحيل اجماع المحققين المجتهدين العلماء
على القطع في شرعي من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لا

مسئلة لا اعتبار بالكافر الى قوله في حجة شرعية
اتفق القايلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر في الاجماع لان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة و
ادلة الاجماع لا اشعار لها باعتبار من ليس من اهل الملة في الاجماع ولان الكافر غير مقبول القول فلا اعتبار
بقوله في اثبات حجة شرعية

مسئلة ولا باتفاق جملة الى قوله وارتفاع التكليف بعدها اتفق
القايلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار ايضا في الاجماع باتفاق جميع اهل الملة الى يوم القيمة لافضائه الى
ابطال الاجماع اذ لو كان الاجماع بالاجماع اما قبل يوم القيامة فلعدم كمال المجمعين قبل يوم القيمة
واما بعد يوم القيمة فلان ارتفاع التكليف بعد القيمة بعده

مسئلة ولا بقول العامي الى قوله على عدم اعتباره
اتفق الجمهور على انه لا اعتبار في الاجماع بقول العامي ايضا واعتبر القاضي ابو بكر الباقلاني قول العامي في انعقاد الاجماع
لان قول الامة انما كان حجة لعصمة الامة عن الخطا بما دلت عليه الدلايل السمعية ولا يمتنع كون العصمة صفة
الهيئة الاجتماعية الحاصلة من الخاصة والعامة واذا كان العصمة صفة الهيئة الاجتماعية لا يلزم ان يكون العصمة
الثابتة للمجموع ثابتة للبعض فان مخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جايز اجاب الجمهور بان العامي مقلد للمجتهدين
فان العامي يلزمه المصير الى اقوال العلماء بلا خلاف فلا يعتبر خلافه فيما يجب عليه التقليد ولان اهل الاجماع انما يعتبر
قولهم اذا كان مستندا الى الاستدلال ليثبت به الاحتجاج فان اثبات الاحكام من غير دليل محال والعامي ليس هو من
اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون والسلف متفقون على انه لا عبرة بموافقة العامي

لكونه اقرب منه

تنبيه من ادخل الى قوله لا منصوص الاجتهاد من قال بادخال العامي في الاجماع قال بادخال والا فالمنفقه
الاصولي الذي ليس بفقيه وبادخال الفقيه الحافظ لاحكام الفروع في الاجماع بالطريق الاولى لما بينها وبين العامة
من التفاوت في الاهلية وصحة النظر هذا في الاصول وهذا في الفروع ومن منع ادخال العامي في الاجماع اختلفوا
فمنهم من ادخل الاصولي والفقيه الحافظ نظرا الى تفاوت الرتبة فانهما استقلا بما ليس بموجود له في العامي نظرا الى
دخولهما في عموم لفظ الامة في الاحاديث السابق ذكرها ومنهم من طرد المنع نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة
في ائمة اهل الحل والعقد من المجتهدين ومنهم من فصل بين الاصولي والفقيه وهو كذلك اختلفوا فمنهم من اعتبر الفقيه
الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه ومنهم من اعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود
الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية حصولها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها
ومعقولها بخلاف الفقيه

مسئلة ولا بقول المجتهد المبتدع الى قوله فلم يعتبر خلافه كالصبي المجتهد المبتدع الذي لا
يكفر ببدعته قد اختلفوا في اعتباره في الاجماع فمنهم من ذهب الى انه لا اعتبار بقوله ومنهم من اعتبر قوله نظرا الى دخوله
في مفهوم الامة المشهود لهم بالعصمة وانه من اهل الحل والعقد وغايته انه يكون فاسقا ببدعته وفسقه غير مخل باهلية
الاجتهاد والظاهر من حاله الصدق فيما يخبر به عن اجتهاده وقد يعلم صدقه بقراين الاحوال في مباحثاته و
اذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين قال المصنف رحمه الله انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله
كالكافر وانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي والمبتدع الذي يكفر ببدعته لا اعتبار بقوله في الاجماع بلا خلاف

وليس مخصوصا باجماع الصحابة الى قوله فان منع التنافي ذهب الاكثر القايلين بكون الاجماع حجة
الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا لداود واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين عنه لنا ان ادلة الاجماع من الكتاب والسنة والمعقول غير فارقة بين اهل عصر وعصر بل هو متناول
لاهل كل عصر حسب تناوله لاهل عصر الصحابة الذين يقولون بان الاجماع مخصوص بالصحابة قالوا ادلة الاجماع
غير خارجة عن الايات والاخبار الذي سبق ذكرها وهي خطاب للموجودين في زمن النبي صلعم فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
وقوله تعالى وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد غير متصف بالايمان فلا يكون منا ولا لغيرهم فكان الموجودون
في زمن النبي علم كل الامة ومن بعدهم ليسوا كل الامة بعد انقراضهم وموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين
ومن الامة فالصحابة اذا اتفقوا على شيء يكون اجماعا لانهم كل الامة ومن بعدهم اذا اجمعوا على شيء لا يكون
اجماعا لانهم ليسوا كل الامة والذي يدل على ان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن كونهم من الامة منع خلاف الواحد من
الصحابة لاجماع التابعين فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم منعقدا
واذا كان التابعون كلهم بعضهم لم ينعقد اجماعهم سيما انعقاد اجماع التابعين لكن نعارض ابدا على عدم انعقاد اجماعهم فان الاجماع منعقد بعد البدلة وحلل في اجماعهم على
كان منهم

اجماع الصحابه فالحكم بانه ثابت باجماع الصحابه وهو كاف وان كان اجماع التابعين عن قياس وجب نقله والتابعين
وان كان اجماع التابعين عن نص وجب معرفه الصحابه له لان الصحابه طريق معرفه التابعين بالنصوص فانه لا
طريق لمعرفة التابعين بالنص الا من جهة الصحابه فلو كان ذلك دليلا لا يصح ان يكون متمسكا به لما تواطى
الصحابه على تركه واهماله ولان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المؤيد بالمعجزه الداله على
صدقه لتطرق الخطا والكذب الى من عداه لكن الادله الوارده من النبي صلى الله عليه وسلم بالثنا على
الصحابه مخصصة لهم نحو قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اقتدوا
بالذين من بعدي وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وقوله عليه السلام ثم يفشى حتى انه يوجب الاقتصار
على الصحابه بان يحتج باجماعهم دون غيرهم ولان الصحابه اجمعوا على ان كل مسئله خلت عن نص او اجماع
يجوز الاجتهاد فيها فاذا لم يكن اجماع من الصحابه ولم يوجد نص فيها تكون المسئله مجمعا على جواز الاجتهاد
فيها فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئله كان منعا من اجتهاد غير التابعين في المسئله فلا يكون اجماع التابعين
حجه والجواب عن الاول ان الخطابات الواردة للموجودين في زمن النبي صلعم انه يلزم ان لا ينعقد اجماع
الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات لانه لا يكون اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها
لخروج بعض المخاطبين ويلزم ان لا ينعقد من اسلم من الصحابة بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعوا على
ان من بقي من الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو خلاف في الجمع عليه من القائلين بالاجماع وليس كذلك الامر لان المراد
الجمع ان يكون الباقي بعد موته كل الامة فيكون التابعون كل الامة المعتبرين في الاجماع فينعقد اجماعهم ولو
كان لبعض الصحابة قول على خلافه ما اجمع التابعون عليه والجواب عن المعارضة ان الدليل الذي الحكم الذي اجمع
التابعون عليه كان معلوما للصحابة غير ان الواقعة لم تقع في زمن الصحابة فلم يتعرضوا لحكمها ولما كانت
الواقعة مختصة بالتابعين اختصوا بابانتها وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على عدم
الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب المفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب وكذلك القول في
عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من تقوم الحجة بهم من العلماء في كل
عصر ولا يكون حمل اجماع الصحابة على تجويز الخلاف والاجتهاد فيها مطلقا سواء كان مقترنا باجماع او غير مقترن
به لانه لو حمل اجماع الصحابة على تجويز الخلاف والاجتهاد مطلقا لما تصور اجماع الصحابة على حكم ما تنازعوا
الجماعة في اجماعهم على تجويز الخلاف والاجتهاد ولا اجماعهم على الحكم فيه بل المراد في عدم اجماع اهل الحل
لم يكن فيها نص ولا اجماع يجوز الاجتهاد فيها ما لم يقترن بها الاجماع اما اذا اقترن بها الاجماع فلا يبقى الخلاف
والاجتهاد فيها كان فيها قبل نقضه الساقط
مسئله ولا يعتبر اجماع الاكثر الى قوله كان اعتبرتم اتفقوا اختلفوا

في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل والاكثر على انه لا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل خلافا لاحمد بن حنبل في احدى
الروايتين ولمحمد بن جرير الطبري ولابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفه رضي الله عنهم وذهب بعضهم الى ان عدد
الاقل ان بلغ عدد التواتر منع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغ عدد الاقل عدد التواتر لم يمنع الاقل
انعقاد اجماع الاكثر وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الاكثر اجتهاد المخالف كان خلافه معتدا به ولا ينعقد
اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فلا يعتد بخلافه وينعقد
اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن عباس في المتعه والمختار مذهب الاكثر والذي يدل عليه امران احدهما ان
ادله الاجماع داله على كون اجماع الكل حجه فان اطلاق الامه على الكل حقيقه فوجب الحمل على الكل لان حمل على
الكل مما يوجب العمل بالاجماع قطعا لدخول العدد الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع
مقطوعا به لاحتمال ارادة الكل والاكثر ليس الكل وثانيهما ان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد في ما ذهب
اليه مع مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجه ملزمه للغير لما سوغوا ذلك فمن ذلك اتفاق اكثر الصحابه
على امتناع قتال مانعي الزكوه مع خلاف ابي بكر لهم وقد سوغوا الاجتهاد لابي بكر ومنها اتفاق اكثر الصحابة
على اثبات العول وتحريم المتعه مع خلاف ابن عباس لهم في منع العول وتحليل المتعه وكذلك خلاف ابن مسعود
للاكثر فيما انفرد به من مسائل الفرائض لغيرهم كابي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء وابي طلحة في قوله
ان اكل البرد لا يفطر ولو كان اجماع الاكثر حجه لبادروا بالانكار والتخطئه وما نقل منهم من الانكار في هذه
الصور انكار مناظرة في الماخذ كما جرت عاده المجتهدين بعضهم مع بعض لا انكار تخطئة المخالفون قالوا الايات
والاخبار الداله على عصمة الامه عن الخطا ولفظ الامه يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منه الواحد
والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويريدون به الاكثر وكان اجماعهم حجه لدلالة النصوص عليه ومنها قوله
عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعه يد الله على الجماعه اياكم والشذوذ والواحد والاثنان بالنسبة
الى الخلو الكثير شذوذ ولان اعتماد الامه في خلافه ابي بكر على انعقاد الاجماع عليه لما اتفق عليه الاكثرون وقد
تخلف قوم كعلي وسعد بن عباده والجواب ان اطلاق الامه على الاكثر بطريق المجاز ولذلك يصح نفيه اذا شذ
عن الجماعه واحد بان يقال ليس هم كل الامه ولا كل المومنين بخلاف ما اذا لم يشذ واحد فيجب حمل لفظ
الامه على الكل لكون الحجه فيه قطعيه لما ذكرنا وعلى هذا يجب حمل قوله عليه السلام بالسواد الاعظم على
الكل لان الكل هو الاعظم منه وما ذكروه في عقد امامة ابي بكر فلا نسلم ان الاجماع معتبر في انعقاد الامامة
بل البيعه تحصل من عدلين كافيه على انا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بيعه ابي بكر فان كل من تاخر عن البيعة
تاخر لعذر وطروا امر مع ظهور الموافقه منه بعد ذلك
مسئله ولا اجماع الصحابه مع مخالفة تابعي الى قوله

او لاطلاعه على نص منع الاجتهاد اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع
الصحابة مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ثم اختلف هولاء فمن لم يشترط انقراض
العصر ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماع الصحابة بمخالفته وان
بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لا يعتد بخلافه ومن شرط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا
اي لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان مجتهدا وقت اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم
وذهب المتكلمين واحمد في رواية انه لا يعتبر مخالفة التابعي اصلا اي ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي سواء كان
مجتهدا حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم في عصرهم والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد حالة اجماع الصحابة
لا ينعقد اجماعهم مع مخالفته والدليل عليه انه لا يتصور اجماع الامة عند خروج التابعي المجتهد والادلة الدالة
انما هي على اجماع الامة لا اجماع البعض وما قيل من ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقائع الخلافية
في عصرهم ورجع الصحابة الى التابعين كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي
وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا رضي الله عنهما وليا القضاء لشريح ولم يعترضا
عليه فيما خالفهما فيه وحكم شريح على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف راي علي ولم ينكر عليه وروي
عن ابن عمر انه سيل عن فريضة فقال سلوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسيل الحسن بن علي رضي الله
عنهما فقال سلوا الحسن البصري وسيل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال سلوا مسروقا وروي عن ابي سلمة
بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ
ابن عباس لابي هريرة ان يخالف مع ابي سلمة الى غير ذلك من الوقائع ولو كان قول التابعي باطلا لما سوغ الصحابة
تجويز اجتهاده والرجوع اليه فضعيف لان وقائع الخلاف من الصحابة دون الوفاق ولا يلزم من تجويزهم اجتهاد
التابعي في مواقع الخلاف تجويزهم اجتهاده في مواقع الوفاق وهو محل النزاع الا ترى ان قول التابعي انما يعتبر
بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر المخالف لقول احتجوا بقوله عليه
السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولان للصحابة مزية صحبة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وشهود التنزيل والوحي وسماع التاويل وهم المرضيون قال الله تعالى لقد رضي الله عن المومنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة وذلك يدل على ان الحق معهم لا يعدوهم ونقض علي رضي الله عنه حكم شريح
في ابني عم احدهما اخ لام لما جعل شريح المال كله للاخ والجواب عن النصوص ينبو عنه انعقاد اجماع غير

الصحابة عن مزية الصحابة ان مزية الصحابة على غيرهم لو كانت مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لوجب رد الادنى
مع وجود الاعلى فيلزم رد الانصار مع المهاجرين لمزيتهم على الانصار ورد الجميع مع العشرة المبشرة لمزية العشرة
عليهم ورد ما فيهم مع الخلفاء الاربعة ولم يقل به احد كما لم ينقل احد ان اجماع المهاجرين مع مخالفة الانصار
معتبر ولا اجماع العشرة مع مخالفة ما فيهم ونقض علي حكم شريح ليس لعدم اعتبار قول شريح فانه لو كان
نقض الحكم لعدم اعتبار قوله لما انقاد علي رضي الله عنه لحكم شريح عليه على خلاف مذهب علي بل
انما نقض حكمه بمعنى انه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا
اعترض ونقض علي حكم شريح لاطلاع علي رضي الله عنه على نص منع الاجتهاد مسئلة ولا اجماع
اهل المدينة وحدهم الى قوله فلا اثر للبقاع بل للعلم والاجتهاد اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة
وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم حالة انعقاد اجماعهم ولا ينعقد اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك فانه قال
اجماع اهل المدينة وحدهم حجة ومن اصحاب مالك من اول كلام مالك بانه اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية
غيرهم واول الاخرون على اولوية اتباع اجماع اهل المدينة اولى ولا يمنع مخالفته واخرون على اجماع اصحاب
رسول الله والمختار ما اتفق عليه الاكثرون والدليل عليه ان ادلة الاجماع غير مختصة باهل المدينة بل
حجيته متناولة لاهل المدينة والخارج عن اهلها واهل المدينة بدون من هم خارجون عنهم لا يكونون
كل الامة ولا كل المومنين فلا يكون اجماعهم حجة القايلون بان اجماع اهل المدينة حجة احتجوا بقوله عليه
السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث فكان منفيا عنها واحتجوا بان
المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام فلا يخرج الحق عن اجماع اهلها اجاب المصنف
بان الخبر وان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من كان خارجا عنها لا ينفى الخبث عنهم ولا على
اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على
اختصاص الاجماع المعتبر باهلها فان مكة على فضايلها المختصة بها كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر
المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل
ابرهيم لم يدل على اختصاص الاجماع المعتبر بهم فلا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها دون غيرهم بل الاعتبار بالعلم
والاجتهاد المجتهدين مسئلة ولا اهل البيت وحدهم الى قوله فادخلا في العصمة لا ينعقد اجماع اهل
البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة لما مر من الدلايل الدالة في المسايل المتقدمة احتجت
الشيعة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بارادة الله تعالى
اذهاب الرجس عن اهل البيت بانما المفيدة للحصر والخطاء رجس فينتفي عنهم واهل البيت علي وفاطمة والحسن

والحسن يدل عليه لما نزلت هذه الاية لف النبي عليه السلام الكساء عليهم وقال هولاء اهل بيتي وبما ورد
من قوله عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا تقف الحجة على غير الكتاب
واهل البيت ولان اهل البيت هم المخصوصون بشرف النسب وبانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة
والوقوف على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم وانهم المعصومون
عن الخطا لما قرر في موضع في الامامة فكان اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم حجة لعصمته
عن الخطا والجواب عن الاية انها نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم لدفع التهمة عنهن يدل على ذلك سياق
الاية اولها واخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول الى قوله
وقرن في بيوتكن الى قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس واشارة النبي عليه السلام الى علي ومن معه بقوله
هولاء لا ينفي كون النساء من اهل البيت بل على ذلك الاية المخاطبة لهم باهل البيت وتذكير الضمير في الاية
في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون النساء من اهل البيت فانه انما ذكر لتغليب المذكر فان الاية وان كانت خطابا
مع النساء غير انه لما خاطبهن باهل البيت ادخل معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسنين فجاء بخطاب
المذكر لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومونث غلب جمع المذكر وصار كما في قوله تعالى في حق زوج ابرهيم وبشرناها
باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتى االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشي عجيب قالوا اتعجبين
من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت والجواب عن الخبر انه من الاحاد وعندهم ليس بحجة على انه
ورد كتاب الله وسنتي وان كان ورد عترتي كما ذكروه فيمكن حمله على رواتهم عنه عليه السلام لتحمل
علماء العترة عنه جميعا بين الادلة ثم هو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وبقوله اقتدوا باللذين من بعدي واما النسب واختصاصهم بشرفه فلا اثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام
من مداركها بل التعويل في ذلك على الاهلية للنظر والاستدلال وكثرة المخالطة للنبي يشاركهم غيرهم
فيها كالازواج ومن كان يصحبه من الصحابة في السفر والحضر والعصمة ممنوعة فلا يمكن التمسك بها لما قرر
في مباحث الامامة فلم يكن قول الواحد منهم حجة يعضده ان عليا رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالفه
فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل ان الحجة فيما اقول في غير زمن ولايته ولا في زمن ولايته وظهور
شوكته فلو كان قول علي حجة لكان ترك الانكار لذلك خطا قادحا في العصمة مسـ ولا
اجماع الاربعة الى قوله وهو جواب الاخرين لا ينعقد اجماع الاربعة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم وحدهم مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه والقاضي ابي حازم من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم وكذلك لا ينعقد اجماع الشيخين

ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض الناس دليل الاكثرين ما سبق غير مرة القايلون بانعقاد اجماع
الاربعة قالوا قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والعطف للشركة فوجب اتباع
سنتهم كما وجب اتباع سنته عليه السلام والمخالف لسنته لا يعتد بقوله فكذلك المخالف لسنتهم مسـ
الاخرون اي القايلون بانعقاد اجماع الشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي
بكر وعمر والجواب عن الاول انه عام في جميع الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر في الائمة
الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا
هو جواب الاخرين ايضا مسـ لا يشترط فيه عدد التواتر الى قوله فلا بد من اشتراطه اختلفوا
في اشتراط عدد التواتر في الاجماع والحق انه لا يشترط لان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد
التواتر وكانت الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن الخطا عليهم في وجوب اتباعهم فان قيل انما ذكرتم
انما يصح ان لو تصور نقص عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور مع بقاء التكليف من الله
بدين الاسلام وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما يكون بالنقل
المفيد لوجود النبي صلى الله عليه وسلم وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من غير الكتاب والسنة
وادلته اليقينية ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين فانه لا يقبل اذ ذاك غير المسلمين
لمبالغة غير المسلمين في جحود ذلك واعدامه فلا يتصور نقص المسلمين عن عدد التواتر ولئن سلم امكان
بقاء التكليف مع نقص المسلمين عن عدد التواتر فان الناقصين عن عدد التواتر غير معلوم اذ لا يعلم
ايمانهم واسلامهم بقولهم ومن لا يعلم ايمانه فكيف يعلم صدقه في الخبر عن الدين ولئن سلم حصول العلم باقوال
من عددهم اقل من عدد التواتر ولو لم يبق من الامة الا واحد ما حكمه هل يقوم الحجة بقوله ام لا والجواب
عند المحققين انه ان كانوا هم المجتهدين فنقصانهم عن عدد التواتر لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف
بالدين لانضمام العامة فانه يمكن حصول المعرفة بالتكليف بالدين من اخبار المجتهدين والعامة جميعا وان كان
المجمعون غير المنحصرين في المجتهدين بل العامة دخلوا في الاجماع ونقص عدد مجموع المجمعين من المجتهدين
والعامة عن عدد التواتر فكذلك اي فلا يلزم ايضا انقطاع الحجة بالتكليف لامكان ادامة الله تعالى
الحجة باخبارهم واخبار غيرهم من الكفار معهم وان لم يعتقدوا دين الاسلام او لامكان ادامة الله تعالى
ذلك بخبر العدد القليل من المسلمين مع القراين المفيدة للعلم باخبارهم يدل على ذلك قوله عليه السلام
لا تزال طايفة من امتي تقوم بالحق حتى ياتي امر الله وانه قد يعلم ايمان المجمعين الناقصين عن عدد التواتر
بخبرهم للقراين المفيدة للعلم المقترنة بالخبر ولو كان المخبر واحدا فانه يجوز حصول العلم بخبر لجواز خلق الله تعالى

على ضروريات ذلك واما حكم المجتهد الواحد فاختلف فيه الاصوليون فمن قائل يقول ان قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق الامة عليه وحينئذ يدل على ذلك قوله تعالى ان ابرهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان الواحد امة يتناوله نصوص الاجماع ومن قائل انكر ذلك مصيرا منهم الى ان الاجماع يشعر بالاجتماع واقل ما يقتضيه الاجتماع اثنان فصاعدا

اذا افتى مجتهد وسكت اهل عصره الى قوله من ابداء الخلاف اذا افتى مجتهد بحكم وسكت اهل عصره بعد علمهم بما افتى به ونظرهم ولم ينكروا عليه فهو اجماع وحجة عند احمد بن حنبل واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي رضي الله عنهم وشرط ابو علي الجبائي انقراض العصر في كونه اجماعا وحجة ونفى الشافعي كونه اجماعا وحجة في قوله وقال ابو هاشم انه حجة لا اجماع وقال ابن ابي هريرة ان كان ذلك فتوى فهو اجماع وان كان حكما من حاكم فلا يكون اجماعا والاول هو المختار والدليل عليه انه لولا انهم موافقون لما افتى به لبعد سكوتهم عادة فان عادتهم ترك السكوت والاعتراض على ما ليس بحق ولان الفتوى بعد العرض على المجتهد واجبة فالسكوت عن خلاف الحق حرام احتج النافون لكونه اجماعا وحجة بان سكوت من سكت يحتمل الوفاق ويحتمل انه لم يجتهد في المسألة بعد ويحتمل انه اجتهد وتوقف بسبب انه لم يوقفه اجتهاده الى شيء وان ادى اجتهاده الى شيء يحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا لما افتى به المجتهد المفروض لكنه لم يظهره وكتمه للتروي والتفكر في ازدياد وقت يتمكن من اظهاره او لم يظهره لاعتقاده ان القائل بذلك مجتهد ولم ير الانكار عليه لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او كتمه لخوف فتنة او لمهابة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في العول وخالف عمر بعده وكان يقول هبته وكان عمر رجلا مهيبا ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة اجاب المصنف عنه بان ما ذكر من الاحتمالات وان كانت متطرقة عقلا فهي خلاف الظاهر من احوال المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد في الدين اما احتمال عدم الاجتهاد في المسألة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيها حينئذ مع وجوب الاجتهاد عليهم والزامهم بالاجتهاد وكذا احتمال التوقف لعدم تادية الاجتهاد الى شيء فبعيد ايضا مع كثرة الامارات وتمام اهلية المجتهد لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه امارات ودلائل تدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر بها واما احتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر وان جاز لكن يحيل العادة ذلك في حق الجميع لا سيما اذا مضت عليه ازمنة متطاولة الى انقراض العصر من غير انكار واما احتمال السكوت لاعتقاده انه مجتهد واعتقاد ان كل مجتهد مصيب وذلك مما لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام وطلب

الكشف عن ماخذه لا بطريق الانكار بل ليعرف الحق ويبطل الباطل كما كان يجري بين الصحابة من مناظرتهم في مسائل الجد والاخ والعول ونحوهما كقول القائل انت حرام ونحوه الحسن واما احتمال التقية فبعيد ايضا فان التقية انما تكون فيما يحتمل المحاباة فيه ظاهرا وليس كذلك فان مباحث المجتهدين مامونة العواقب فان مباحثهم لاظهار الحق خالصة عن شائبة الحسد والحقد وايضا فان من افتى بما هو خلاف معتقدهم ان كان خاملا غير مخوف فلا تقية وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فمحاباة ذي الشوكة منهم غش في الدين والظاهر ان الكلام معه بطريق النصيحة والغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من ارباب الاجتهاد كما نقل من قول معاذ لعمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فليس لك سبيل على ما في بطنها لما راى عمر رضي الله عنه جلد الحامل حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر ومن قول عبيدة السلماني لعلي رضي الله عنه لما ذكر انه قد تجدد له راي في بيع ام الولد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقائع وحديث ابن عباس لا يكاد يصح فان عمر رضي الله عنه اشد الناس انقيادا للحق وجعل ابن عباس الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة والمباحثة مع الثبات على مذهبه قال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان السكوت في الفتيا وفاق فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد ولا من الانكار عليه عند ظهور المخالفة بخلاف حكم الحاكم فان الحاضر مجالس الحكام يحضر على نصرة من خالفهم له فيما ذهب اليه من غير انكار لما في الانكار من الافتيات عليهم ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض اجاب بان لزوم اتباع حكم الحاكم قبل استقرار المذاهب غير مانع من ابداء الخلاف فالسكوت عنده ظاهر في الوفاق

مسألة اذا لم ينتشر فتوى مجتهد الى قوله فلا حكم بالوفاق اذا افتى مجتهد في حكم مسألة ولم ينتشر فتواه بين اهل الحل والعقد الذين هم في عصره ولم يعرف له مخالف لا يكون اجماعا لان وفاقهم يستلزم تصورهم وانهم اذا لم يعلموا به يمتنع وفاقهم معه او خلافهم له ويحتمل ان لا يكون لهم قول في تلك المسألة لعدم خطورها ببالهم او يكون لهم فيها قول ولكنه مخالف او موافق احتمالا على السواء ومع الجهل بهذه الامور فلا يحكم بالوفاق ممن لا قول له في نفس الامر في المسألة او له قول لكنه متردد بين الموافق والمخالف فلا يتحقق منه الوفاق والاجماع

مسألة لا يشترط انقراض عصر المجمعين الى قوله عن النسيان الى تمام انعقاده لا يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع عند اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة خلافا لاحمد والاستاذ ابي بكر بن فورك وقيل ان كان الاجماع سكوتيا فانقراض العصر شرط في انعقاده والا اي وان لم يكن الاجماع سكوتيا بل قد يتفقوا باقوالهم او بافعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا فيه والدليل على الاول ان ادلة الاجماع لا يشترط فيها انقراض العصر فانه اذا اجتمع امة عصر من الاعصار على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسألة ويجب عصمتهم

في ذلك عن الخطاء على ما سبق من النصوص في مسئلة كون الاجماع حجة وذلك غير مشروط بانقراض العصر
واستدل على الاول ايضا بدليلين ضعيفين الاول ان الاجماع بعد انقراض العصر حجة بالاتفاق
اذا لم يوجد مخالف فالحجة ان كانت نفس الانقراض وحده فمحال لانه لا يمكن ان يكون انقراض العصر
بدون الاتفاق حجة وان كان الحجة الانقراض مع الاتفاق فيكون موتهم موثرا في جعل اقوالهم حجة فلا يصح
ان يكون موتهم موثرا في كون اقوالهم حجة كموت الرسول عليه السلام فتعين ان يكون الحجة هو اتفاقهم
دون انقراض عصرهم وهو ضعيف لجواز ان يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم
ودعوى احالة ذلك محل النزاع والا لزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم في صحة الاحتجاج
بقوله عليه السلام عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه اذ هو قياس خال عن جامع معتبر كيف والفرق ثابت
فان قول الرسول مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا يقابل
قول غيره لانه ليس عن وحي حتى يقابل قوله بخلاف قول غيره فان قول غيره مستند الى الاجتهاد وقول
المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد فيقابل مثله عن اجتهاد الثاني انه لو اشترط انقراض عصر المجمعين
في انعقاد الاجماع لما تصور اجماع اي لما امكن اجماع لتلاحق المجتهدين وتجويز مخالفة السابقين في عصرهم
فانه اذا لم ينعقد اجماع السابقين جاز لمن لحقهم ان يخالفهم واذا كان اللاحق من اهل الاجماع لم ينعقد الاجماع
الا بعد انقراضهم فقبل ان ينقرض عصرهم حتى لحق طائفة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا الى
يوم القيمة وهو ضعيف اما لان اللاحق لا مدخل له فان القائلين باشتراط انقراض العصر اختلفوا في
ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم فذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى
انه لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه اشترط انقراض العصر وفائدة اشتراطه لذلك امكان
رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به اولا لا لاجل جواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فالاشكال مندفع واما لان
الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين لمكان رجوعهم او رجوع بعضهم او ادخال التابعي المجتهد الذي ادرك
عصرهم في اجماعهم وبهذا ايضا يندفع الاشكال المشترطون لانقراض العصر قالوا قال الله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ومتى حظر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم فان لم يشترط
انقراض العصر في انعقاد الاجماع منعهم من الرجوع فيكون رجوعهم حراما فيكون شهادتهم حجة على انفسهم
والذي يدل على اشتراط انقراض العصر وعدم انعقاد الاجماع قبل انقراض العصر ما روي عن علي رضي الله
عنه انه اتفق رايي وراي عمر على ان لا يبيع امهات الاولاد والان قد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد
الوفاق ودليله قول عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول عبيدة دليل

سبق الاجماع وما روي ان عمر خالف ابا بكر رضي الله عنهما فيما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية
في القسمة واقره الصحابة على ذلك ولو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع لامتنع رجوع المجتهد
عن اجتهاده لان اجماعهم قد يكون عن اجتهاد وظن واللازم باطل فانه لا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده
والا كان الاجتهاد مانعا عن الاجتهاد ولو لم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم
بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع ولان قول المجمعين لا يزيد على قول النبي عليه
وموته صلى الله عليه وسلم شرط في استقرار الحكم فيما يقوله فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة اولى
ولانه لو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع فتذكر المجمعون نصا مخالفا لاجماعهم او جماعة منهم
او واحد منهم فان رجعوا الى النص كان اجماعهم خطا والا اي وان لم يرجعوا واستمروا على حكم الاجماع
لزم ان يستمروا على حكم ظهر دليل نقيضه وهو ايضا خطا والجواب عن الاول اي الاية انه لا منافاة
بين ان يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم وبين كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة
في المفهوم على ما ياتي بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة ويكون
من التخصيص بالنسبة بالادنى على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل
شهادته على غيره وليس في قول علي ما يدل على انه خالف الامة فانه قال رايي وراي عمر وليس في
هذا ما يدل على اتفاق الامة على انه يعلل ان جابر ابن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ومع مخالفته
فلا اجماع وقول السلماني ايضا لا يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه اراد به رايك مع راي
الجماعة ويحتمل انه اراد به رايك في زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام احب الينا من رايك في زمن
الفتنة والتفرق لكلمة بعضا للتهمة عن علي رضي الله عنه في تطرقها اليه في مخالفة الشيخين وعمر في التسوية
خالف ابا بكر في زمان ابي بكر وقال له اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل
في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرو
ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول ابي بكر وانما فضل في زمانه لانه كان مصرا على المخالفة وبان ما يمنع
الرجوع عن حكم الاجماع وان كان عن اجتهاد وظن بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا والمجتهد انما
يصح رجوعه عن اجتهاده واما لم يصر الحكم المرتب على الاجتهاد قطعيا واما اذا صار قطعيا بسبب
الاجماع فلا يترك بالظني وبانه نمنع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي خالف فيها من
فان قوى من مات لا يبطل بموته فلا ينعقد اتفاق الباقين بعد موته اجماعا لانه قول بعض الامة وبهذا
منع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق تخريجا من قوله ان القضاء

الاجماع بعد الخلاف

سع ام الولد بافد وانه لما كان سع ام الولد في الصدر الاول مختلفا فيه ثم حصل الاتفاق على عدم جوازه لم يجز ذلك
اجماعا الا سقد حكم القاضي بخلافه واول بعضهم قول ابي حنيفة على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فينفذ قضاء القاضي
فيه ولا ينقض قضاؤه ومما يوضح صحة قول من جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اعتبار الدليل
لا العينه لا قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه
يلزم من تصحيح الاجماع نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه يتبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق
ما ذهب اليه المجمعون وان القول الاخر خطا فيتعين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطا بعينه
هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضال في انكار العول واما على قول محمد فقضاء القاضي
بيع ام الولد باطل لانه على خلاف الاجماع والخلاف السابق غير مانع من انعقاد الاجماع فان الدلائل التي اثبتنا بها
كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فتخصيصها وتقييدها
بما لم يسبقه خلاف تقييد بها وتخصيص لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان اختصاص هذه الامة
بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون
من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من سياتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم
اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم دليل مخالف الاجماع باق مسلم لكنه ابطل
العمل به بعد ما انعقد الاجماع اللاحق على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون
معمولا به لانه تبين انه لم يكن دليلا لان كان شبهة ولا يلزم التضليل ايضا لعدم وقوعه وقت الاجماع
لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع واذا ظهر الاجماع رد الراي كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي
فلما عرض ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم رد قول بعض ولا ينسب صاحبه الى الضلال والفرق
بين النبي عليه السلام وغيره من الامة ان حكم النبي عليه السلام قبل موته يمكن نسخه من الله تعالى وذلك انما يكون
بالوحي القطعي ورفع القطعي بالقطعي على طريق النسخ لا يشبه خلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد
وفرض ذكر الخبر المخالف لاجماعهم والعثور عليه محال اما لعصمة الامة حسنه عن الاجماع فان الله تعالى
يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر او بعصم الراوي لم عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وعلى
هذا الحكم فيما يقال من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع السابق مسئلة لا اجماع الا عن
مستند لان قوله وان استند الى الوحي اتفق الجمهور على انه لا اجماع على حكم الا عن ماخذ ومستند خلافا لطائفة
شاذة فانهم قالوا يجوز انعقاد الاجماع عن توفيق بان يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير مستند
واحتج المصنف لمذهب الجمهور بان الفتوى بغير دليل خطا فان القول في الدين من غير دليل ولا امارة

خطا فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا ولا اجماع على خطا وبان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه
فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد في المجمعين فائدة وزيف الاول بان القول في الدين
من غير دليل ولا امارة انما يكون خطا اذا لم يجمع عليه واما اذا اجمعوا عليه فلا نم انه خطا فانه دعوى محل
النزاع والثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حالة الاجماع مسلم وفي حالة الاجماع ممنوع فان الخصم اذا قال يجوز ان لا صابة
وامتناع الخطا على الاجماع من غير دليل كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة والجواب ان قال
لم يجز العلماء انعقاد اهل الحل والعقد على حكم من غير دليل القائلون بانعقاد الاجماع من غير مستند قالوا لو
توقف انعقاد الاجماع على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه لا الاجماع ولم يكن في اثبات كون
الاجماع حجة فائدة اجاب المصنف له بان قولكم لا الاجماع ممنوع فان الاجماع ايضا حجة وفائدة كون الاجماع
ايضا حجة جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل اخر واسقاط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل
الاجماع على ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولا قائل به ثم ما ذكروه منقوض بقول النبي عليه
فانه حجة بالاتفاق في نفسه مع انه لا يقول ما يقوله الا عن مستند وهو ما يوحى به اليه يدل على ذلك قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى مسئلة وقد ينعقد عن قياس الى قوله فلا جواب عنه القائلون
بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاده عن القياس فمنعت الظاهرية ونفاة القياس
جواز انعقاد الاجماع عن القياس ومنع اخرون وقوع الاجماع عن قياس وجوز اخرون انعقاد الاجماع عن
الجلي دون الخفي والقائلون بثبوته اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثرون
ومنهم من قال لا يحرم مخالفته فالمختار جوازه ووقوعه وانه حجة يحرم مخالفته اما جوازه العقلي فلانه لو فرض
وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته عقلا ولا نعني بالجائز عقلا الا ذلك واما وقوعه فلان الصحابة اجمعوا على امامة
ابي بكر من طريق القياس والاجتهاد وقال جماعة من الصحابة رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا
واجمعوا على قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد وقال ابو بكر رضي الله عنه والله لا افرق بين ما جمع الله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس
السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا على السمن واجمعوا في زمن عمر رضي الله عنه على حد شارب
الخمر ثمانين بالاجتهاد وقال علي رضي الله عنه لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى
فارى عليه حد المفترى وعورض بانه ما من عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فيمتنع انعقاد الاجماع
مستندا الى القياس وبان الاجماع اصل قطعي معصوم عن الخطا والقياس فرع ظني معرض للخطا فلا
يصلح مستندا للاجماع وبان مخالف المجتهد في اجتهاده جائز بالاجماع فلو انعقد الاجماع بالقياس حرمت مخالفته

المجمع عليها الكاين فساقض واما ما ذكر في بيان الوقوع فلا نم ان اجماعهم في جميع الصور عن القياس بل مستند ما نقل من الصور نصوص ظهرت للمجمعين خصوصا بعضها النادر وذلك لتمسك ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وباستثناء النبي الالحقها عن قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة على تقديم ابي بكر بفعل النبي عليه السلام حيث قالوا ايكم تطيب نفسه ان يتقدم قدما قدمها رسول الله صلى الله عليه وسلم واكتفى بالاجماع فيما لم يستقل فيه نص الينا والجواب عن الاول اما لا نم انه لا يخلو عصر من نفاة القياس فان الخلاف في القياس حادث لم يقع في العصر الاول ووقوع الخلاف في القياس بعد العصر الاول يمنع انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع من ذلك مطلقا كيف وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تركيبه ومع ذلك فلا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وعن الثاني ان الامة اذا اجمعوا على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك يستلزم اجماعهم على صحة ذلك القياس فلم يكن القياس حينئذ ظنيا فاذا كان اسناد الاجماع انما هو الى قطعي لا ظني والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس فرعا للاجماع بل فرعا لغير الاجماع من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاصل على فرعه والاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون اجتهاد الامة قولهم الامة في الصور المذكورة اجمعوا عن نصوص الجواب عنه ان ما ظهر ان مستند اجماعهم نص فيسلم فيما لا نص فيه ولم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة بجامع فلا جواب عنه

مسئلة اختلف اهل العصر في مسئلة على قولين لم يسغ قول ثالث لمن بعدهم عند الجمهور وخص بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله بالصحابة اي اذا اختلف الصحابة في مسئلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث قال المصنف رحمه الله والاصح الاطلاق اي اذا اختلف اهل عصر على قولين سواء فيه الصحابة وغيرهم لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث مثاله وطي المشتري بكرا اشتراها ثم بعد الوطي وجد بها عيبا قيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث وكذا الجد مع الاخ قيل يرث الجد مع وجود الاخ كل المال وقيل يقاسم الجد الاخ فالقول بحرمان الجد قول ثالث وكالام في زوج وابوين او زوجة وابوين قيل للام ثلث الاصل وقيل للام ثلث ما بقي بعد نصيب الزوج او الزوجة في المسئلتين فالقول بالتفريق بان يقال بان للام ثلث الاصل في احدى الصورتين وثلث ما بقي في الصورة الاخرى قول ثالث وكالنية في الطهارات قيل تعتبر النية في البعض فتعميم النفي بان يقال لا تعتبر النية في شيء من الطهارات قول ثالث ومنهم من فصل واختار صاحب الاحكام فيه بان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسئلة وطي المشتري البكر فانه لما اتفقت الامة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان على عدم الرد مجانا فالقول بالرد مجانا رافع لما اتفق عليه القولان فانهما لا ترد مجانا على القولين وكذلك في مسئلة الجد مع الاخ فانه اذا اتفقت الامة على قولين فيها وهما ان الميراث كله للجد ومقاسمته مع الاخ فيما اتفق القولان على عدم حرمان الجد فالقولان متفقان على انه يرث فالقول بحرمان الجد قول ثالث رافع للاجماع وان لم يكن القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول الثالث كل واحد من القولين من وجه فهو جائز فانه ح غير مخالف للاجماع وذلك كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي هي الجنون والبرص والجذام في الزوجين والجب والعنة في الزوج والقرن والرتق في الزوجة قيل يفسخ النكاح بالعيوب الخمسة وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون البعض قول ثالث غير رافع للاجماع فانه موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من وجه وكالتفصيل في الام بان يجعل للام ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في المسئلة الاخرى فانه يوافق في كل صورة مذهبا قال هؤلاء اي القائلون بالتفصيل القول الثالث الرافع لما اتفق القولان عليه خالف الاجماع فامتنع اتباعه وغيره اي القول الثالث الذي لم يرفع ما اتفق القولان عليه ووافق كل واحد من القولين فسائغ اذ ليس فيه خرق الاجماع وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يجوز قتل مسلم بذمي وصحة بيع الغائب فالقائل بجواز قتل مسلم بذمي وعدم صحة بيع الغائب او بالعكس اي بصحة بيع الغائب وعدم جواز قتل مسلم بذمي ليس مخالفا للاجماع وكان ذلك جائزا فان قيل لا قائل بالتفصيل لان كلا من الفريقين غير قائل بالتفصيل لان كل واحد من الفريقين قائل بنفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا عدم التفصيل لا يمنع القول بالتفصيل والا امتنع الا في واقعة لم يسبق فيها قول فان نفي التفصيل ليس صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا امتنع القول بالتفصيل في مسئلة قتل مسلم بذمي وبيع الغائب احتج الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث عن غير دليل امتنع اتباعه وان كان عن دليل لزم منه تخطئة الامة بسبب الجهل بذلك الدليل وهو محال لان حصر الامة الاختلاف في قولين اجماع من جهة المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك وللقائل ان يقول على الاول انما يلزم من ذلك تخطئة الامة لو كان الحق في المسئلة معينا وليس كذلك وعلى الثاني ان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها او قول مخالفها بعد ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث احتج المخالف اي القائل بجواز احداث قول ثالث بان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغهم الاجتهاد في المسئلة والقول الثالث حادث عن الاجتهاد فكان جائزا ولان الصحابة لو اجمعوا في مسئلة من المسائل على الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا القول بالثالث على ان دليل جواز احداث قول ثالث وقوع القول

الهامش: في الاجماع | اذا اختلف اهل عصر على قولين لا يجوز لمن بعدهم قول ثالث | الفسخ بالعيوب الخمسة اذا صح | في جميع الطهارات وقيل يعتبر النية | وقال لم من وجه | بالاجماع | جهاد

الثالث من غير انكار من الامة فان الصحابة اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة
وقد احدث التابعون قولا ثالثا فان ابن سيرين قال بثلث الاصل في زوج وابوين وبثلث الباقي في الزوجة والابوين
وتابعي اخر بالعكس ولا نكير عليه من الصحابة وغيرهم وكذلك الصحابة اختلفوا في مسئلة انت علي حرام على
ستة اقوال واحدث مسروق وهو تابعي قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله حكم احتج بان تسويغ الاجتهاد
من غيرهم ممنوع وان الاستدلال بالدليل الثالث يؤكد لما صار اليه الامة ولا يبطله بخلاف القول الثالث
فانه يبطل على ما حققناه فيما اي الاستدلال بدليل ثالث واحداث قول ثالث والقول الثالث في الصور
المذكورة مردود غير مقبول وعدم نقل الانكار لا يدل على عدم الانكار في نفسه وللمفصل ان يحتج بانه لم ينكر
احد لانه من قبيل العيوب الخمسة التي يكون القول الثالث فيها غير رافع للاجماع   مسئلة الاكثرون
ان اهل عصر اذا استدلوا بدليل في قوله فلم يكن خطأ مع صحته   ذهب الاكثرون الى ان اهل العصر اذا
استدلوا في مسئلة بدليل او اولوا تأويلا فهو يجوز لمن بعدهم احداث تأويل آخر ودليل لم ينص الاولون
على ابطال ذلك الدليل وذلك التأويل ومنعه الاولون حجة الاكثرين ان احداثه قول عن اجتهاد غير خارق
للاجماع فجاز كالذي لم يسبق تأويل او دليل آخر ولانه لو امتنع احداث دليل آخر او تأويل آخر لانكر لما وقع
واللازم باطل فان الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المغايرة للادلة من تقدمهم وتأويلاتهم
ولم ينكر عليهم احد وكان ذلك اجماعا الاولون قالوا احداث تأويل آخر ودليل آخر اتباع لغير سبيل المؤمنين
فان الدليل الآخر والتأويل الآخر ليس هو سبيلهم اجاب المصنف بان معناه الوعيد على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا
عليه من نفي او اثبات لهما يعرضوا له بنفي او اثبات قالوا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
دل على انهم مأمورون بكل معروف لانه ذكر المعروف معرفا باللام المستغرقة فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر او التأويل
الآخر معروفا لامروا به فلما لم يأمروا به لم يكن معروفا فكان منكرا اجاب المصنف رحمه الله بانه معارض
بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لانه ذكر المنكر معرفا باللام الاستغراقية
فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر او التأويل الآخر منكرا لنهوا عنه فلما لم ينهوا عنه لم يكن منكرا فكان معروفا
قالوا ذهب الامة عن الدليل الآخر ولا يكون ذهابهم خطأ لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطأ فلو كان
الدليل الآخر او التأويل الآخر صحيحا لكان ذهابهم عنه خطأ واللازم باطل اجاب المصنف بان
ذهابهم عن التأويل الآخر او الدليل الآخر مع صحته انما يكون خطأ ان لو لم يستغنوا عنه بدليلهم او تأويلهم
واللازم باطل لانهم استغنوا عنه بدليلهم او تأويلهم فلم يكن ذهابهم خطأ مع صحته   مسئلة اتفاق

الفسخ بهم

العصر الثاني الى قولهم حصل الاجماع   اذا اختلف اهل عصر من الاعصار في مسئلة من المسائل على قولين وانقرض
خلافهم في ذلك ولم يوجد له نكير فاتفاق اهل العصر الثاني على احدهما جائز وحجة ومنع جوازه الصيرفي من
اصحاب الشافعي والاشعري واحمد والغزالي والجويني اي امام الحرمين واختار المصنف الاول واحتج
عليه بانه لو لم يكن اتفاق اهل العصر الثاني على احد القولين حجة لزم تخطئة الامة الاحياء في اجماعهم واللازم
باطل فان الادلة السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطأ بيان الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب ان
لا يكون حجة والا وجب اتباعه التابعون قالوا ان الامة اذا اختلف على القولين واستقر خلافهم في ذلك
بعد تمام النظر والاجتهاد فقد اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين اجتهادا وتقليدا وهم
معصومون من الخطأ فما اجمعوا عليه السابق ولو اجمع من بعدهم على احد القولين فالاجماع الثاني مانع
للمجتهد عن المصير الى احد القولين وهو القول الذي انعقد الاجماع الثاني على خلافه فامتنع الاجماع الثاني
لانه لو لم يمتنع الاجماع الثاني مع ان الامة في العصر الاول اجمعوا على جواز الاخذ به فيه تخطئة اهل
الاجماع الاول فيما ذهبوا اليه لاستحالة كون الحق في جواز الاخذ بذلك القول والمنع من الاخذ به معا
فلا بد وان يكون احد الامرين ويلزمه تخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو محال فثبت ان اجماع
من بعدهم على احد القولين يفضي الى امر ممتنع فكان ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل سمعيا اجاب
المصنف رحمه الله بان اجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ بكل واحد من القولين ممنوع فان
احد القولين خطأ لقوله عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فاجران واجماع
الامة على تجويز الاخذ بالخطأ خطأ سلمنا اجماعهم على ذلك لكن اجماعهم على تجويز الاخذ بكل من القولين
مشروط بعدم اجماع لاحق على احدهما وان سلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم اجماع لاحق
فالاجماع الاول اجماع على جواز الاخذ باحدهما والاجماع الثاني موافق لمقتضى الاجماع الاول على جواز
الاخذ به الا انه مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع الاول لا يكون ممتنعا سمعا سلمنا دلالة ما ذكرتم
على الامتناع سمعا لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيان الجواز انه واقع في قضية دفن الرسول عليه السلام في
بيت عائشة رضي الله عنها فان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد
اختلافهم في مواضع دفنه واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم في اعيان من يكون اماما واتفقوا على
قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم في ذلك واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابة في ذلك
وكذا اجمع التابعون على عدم جواز نكاح المتعة وهو ان ينكح الرجل المرأة الى مدة فاذا انقضت بانت
منه بعد اختلاف الصحابة على قولين ذهب الاكثرون الى عدم جوازه والاولون الى جوازه وفي الخبر

الصحيح ان عثمان رضي الله عنه نهى عن المتعة هكذا قال البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين
مسألة اتفاق عصر بعد اختلافهم اجماع وحجة الى قوله لعدم قولهم على خلافه   اتفاق اهل عصر صحابة او
اهل اي عصر كان على حكم مسألة بعد اختلافهم فيها وقبل استقرار خلافهم فيها اجماع وحجة وبعد استقرار
خلافهم اختلفوا فيه فمن شرط انقراض العصر في الاجماع قطع بالجواز ومن لم يشترط اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط
ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد اذ لا دليل قاطع ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يكون
انعقاد اجماعهم على احد الاقوال وهذه المسألة كالمسألة التي قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا لكن
كون هذا الاتفاق اجماعا وحجة هاهنا اظهر من المسألة التي قبلها لانه هاهنا لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه
حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلاف ثمه فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا على
خلاف ما اتفقوا عليه   مسألة ثبوت الاجماع بخبر الواحد جائز الى قوله وجوابه المنع   ثبوت الاجماع
بخبر الواحد جائز وواقع كما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
على شيء كاجماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
والاجماع الثابت بخبر الواحد ظني بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد يوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس
عند اكثر العلماء لكونه نفس الاصل فان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقل الينا
بخبر الواحد كان موجبا للعمل مقدما على القياس فكذا الاجماع المنقول بخبر الواحد وانكر بعض اصحاب
ابي حنيفة والغزالي كونه موجبا للعمل واحتج المصنف رحمه الله على وجوب العمل به بان نقل الخبر الظني بطريق
الاحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اي الاجماع اذا كان منقولا بطريق الاحاد اولى بان يجب العمل به
لان الاول ظني بحسب الاصل والنقل والاجماع ظني بحسب النقل وقطعي بحسب الاصل المنكرون قالوا
الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه فلو اثبتناه بخبر الواحد لزم اثبات اصل
بظاهر واللازم باطل لانه حجة قطعية يتوصل بها في المسائل العلمية والظاهر لا يفيد العلم بيان
الملازمة ان الدليل الذي ذكرتم وهو القياس على الخبر الواحد ظاهر ليس بقطعي اجاب المصنف رحمه الله
عنه بالمنع فان القياس الذي احتج به قطعي لانه قياس بالطريق الاولى فلا يكون اثباته اثباتا للاصل بالظاهر
مسألة جاحد حكم الاجماع القطعي كافر الى قوله والا فلا   انكار حكم الاجماع القطعي كفر لان انكار
الاجماع القطعي يتضمن انكار سند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام
الموجب للكفر وقال فخر الاسلام صاحب البزدوي الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر في
وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع   العلم

من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في السلف اي مختلفا فيه يعني ان
الحادثة اذا كانت مختلفا فيها في عصرهم اتفق اهل عصر آخر بعدهم على احد القولين كالصحيح من الاحاد
والنسخ في ذلك اي اجماع من بعد الصحابة جائز باجماع مثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجتمع
اولئك على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا ويستوي في ذلك ان يكون
في عصرين او عصر واحد اعني يجوز النسخ والمختار في الاحكام انما هو التفصيل وهو ان اعتقاد   مسألة
وجوب حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة
او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول فجاحده كافر لمزايلته حقيقة الاسلام
له وان كان الثاني فلا   لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف صحته عليه الى قوله لشمول ادلة الاجماع
ذكر هذه المسألة في سائر لا يكون الاجماع حجة فيه وما يكون فالمجمع عليه لا يخلو اما ان يتوقف صحة الاجماع عليه
او لا فان كان الاول فلا يصح التمسك بالاجماع فيه وذلك كالاحتجاج على وجود الباري تعالى وصحة
الرسالة ودلالة المعجزة على صدق الرسول للزوم الدور فان صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على
عصمة الامة عن الخطأ وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري المرسل وكون النبي محمد رسولا ودلالة
المعجزة على صدقه فاذا توقف معرفة الباري ورسالة رسوله ودلالة المعجزة على صدقه على صحة الاجماع لزم
الدور وان كان الثاني وهو ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فالمجمع عليه ان كان من الامور الدينية فالاجماع
فيه صحيح وحجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف عند القائلين بالاجماع وسواء كان
ذلك الامر المتفق عليه عقليا كرؤية الباري تعالى لا في جهة ونفي الشريك لله تعالى او شرعيا كوجوب العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وان كان المجمع عليه من الامور الدنيوية كتدبير الجيوش وترتيب امور
الرعية فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع المخالفة والآخر جوازها وتابعه على كل واحد من
القولين جماعة والمختار انما هو المنع من المخالفة وانه حجة لازمة لشمول ادلة الاجماع فانها عامة فيما اجمعوا له
وسنذكر هذه الاصول الثلثة الى قوله للتبادر عند الاطلاق   لما فرغ من المباحث المخصوصة
بكل واحد من الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والاجماع شرع في المباحث المشتركة منها ويشترك الكتاب
والسنة والاجماع في السند والمتن فهما نوعان فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن اي بيان
ان كل واحد من الثلثة طريق ثبوته اما التواتر والاحاد وفي النوع الاول فصول فصل في حقيقة الخبر
واقسامه واسم الخبر يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كما في قولهم اخبرتني عيناك
بكذا وخبرني الغراب بكذا ومنه قول الشاعر وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وبالحقيقة

يطلق على قول مخصوص ثم القول المخصوص يطلق على الصيغة كقول القائل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى النفسي المعبر عنه بالصيغة والاشبه انه في اللغة حقيقة في الصيغة لتبادرها الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر ثم قيل لا يحد الى قوله طابقتك ايضا اختلفوا في تحديد الخبر فقيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل احد يعلم انه موجود بالضرورة وان الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما معا وهما خبران خاصان ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالخبر الخاص موقوف على العلم بالخبر المطلق لتوقف العلم بالكل على العلم بالجزء واذا كان الخبر الخاص ضروريا يكون الخبر المطلق اولى ان يكون ضروريا ولان كل احد يجد بالضرورة تفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام والامر والنهي ووجدان التفرقة بين الشيئين مستلزم لسبق تصورهما فوجدان التفرقة بين الخبر وغيره مستلزم لسبق تصور الخبر فيكون تصور الخبر ضروريا لان السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا وقال ان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري دليل عدم ضرورة الخبر اذ الضروري لا يقبل النظر والاستدلال فان ما يقبله نظري لا ضروري ويجاب عنه بان الاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا على حصول الخبر ضرورة وكون العلم بالشيء نظريا او ضروريا قابل للاستدلال فان توقف ضرورة العلم بالخبر على الاستدلال والنظر وقبولها لهما لا يستلزم قبول الخبر لهما كما يستدل على ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري بان تصور طرفيه كاف في الجزم بالنسبة بخلاف الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه مناف لضرورة الخبر والحاصل انه يجوز ان يكون الخبر ضروريا وضرورته نظرية والاستدلال على الثاني وقبوله له لا ينافي ضرورية الاول وعدم قبوله للاستدلال والحق ان الخبر اذا كان ضروريا يكون وصف الضروري لازما بينا له بحيث اذا تصور مع اللزوم يحصل الجزم بالنسبة بينهما بلا وسط فلا يستدل عليه نعم قد يحتاج الى التنبيه وما ذكر على صورة الاستدلال تنبيه على ثبوت الوصف له ورد الاول من الدليلين بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصور الخبر او تقدم تصوره لان العلم الضروري بالخبر الخاص هو العلم الضروري بثبوت النسبة والعلم الضروري بثبوت النسبة غير مستلزم للعلم بالتصور لكون التصور غير الثبوت واذا انفك تصور الخبر الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر من العلم بالخبر الخاص ويقال ايضا ان الخبر المطلق ليس بجزء من الخبر الخاص لان الخبر المطلق اعم من الخبر الخاص ولو كان جزءا من الخبر الخاص لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين جزئياته التي هي تحته وكان جزءا له لانه لا معنى لاشتراك الجزئيات فيه سوى كونه جزءا منها اجاب ليس معنى كون الاعم مشتركا فيه انه موجود في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل بمعنى موافقة الطبيعة التي عرض لها انها كلية لحد ماتحتها من الطبائع الخاصة واعترض على الثاني من الدليلين بانه لا يلزم من العلم

الضروري بالتفرقة بين الشيئين تصورهما ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا ايضا وليس كذلك لان الامر محدود وما هو محدود لا يكون ضروريا وايضا فانه يجري في انواع اللفظ منه على الوضع والا الذي لا يمنع تبدله فلم يكن ضرورية وحده القاضي عبد الجبار والمعتزلي في احد من الخبر بالكلام الذي يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل قول القائل محمد صلى الله عليه وسلم ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة فانه لا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا الكذب والا كان محمد عليه السلام كذلك فلا يكون الحد منعكسا وقيل قول القائل لكاذب في جميع اخباره كل اخباري كاذب فان قوله هذا خبر ولا يدخله الصدق ولا الكذب لانه ان صدق كذب هذا لانه ان صدق يلزم ان يكون جميع اخباره كاذبا ومن جملة اخباره هذا فيكون كاذبا وان كذب كان جميع اخباره مع هذا الخبر كاذبا لان الغرض انه كاذب في جميع اخباره وصدق في قوله كل اخباري كاذب فيناقض فلا يدخله الصدق فيلزمه عدم الانعكاس وينقض ايضا بلزوم الدور لان معرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده اي الخبر الغير المطابق وتعريف الخبر بهما دور وينقض ايضا بان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في خبر واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه فيكون الخبر الذي هو المحدود متحققا مع عدم صدق الحد عليه فيلزم عدم الانعكاس ايضا وينقض ايضا بخبر الله تعالى فانه خبر ولا يدخله الكذب فيلزم عدم الانعكاس ايضا واجاب ابو هاشم عن الاول بان قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبران في المعنى احدهما خبر بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم والاخر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق والكذب وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين لا فادته حكما واحدا لشخصين وهو غير مانع من وصفه بالصدق والكذب كما لا يمتنع في افادته حكما واحدا في اشخاص في قولك كل موجود ممكن حادث واجاب عنه عبد الله البصري بانه كذب لانه اضاف الخبر الى الصدق اليهما معا والصدق لاحدهما وهذا الجواب حق ولكن لم يدخله الصدق فيلزم الاخلال من هذا الوجه واما النقض بقول القائل الكاذب في جميع اخباره فالجواب عنه ان قوله كل اخباري كاذب لا يخلو اما ان يكون المخبر عنه او غير مطابق ان طابق فصدق وان لم يطابق فكذب ولا يخلو عنهما فلم يرتفع عنه الصدق والكذب واما النقض بلزوم الدور فلا جواب عنه هكذا قاله المصنف رحمه الله تبعا لابن الحاجب وقد اجاب القاضي عبد الجبار عن لزوم الدور بان الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دورا وهو غير صحيح فانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب

اصطلاح

فيمتنع الصدق والكذب وان دخلا في حد الخبر ومبراء عن غيره ولا نم ان الصدق والكذب يتوقف معرفته
الا الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى وفيه نظر بان جعل الصدق والكذب ضروريا
ماخوذا في تعريف الخبر ليس اولى من العكس بان يجعل الخبر ضروريا ماخوذا في تعريف الصدق والكذب وتحقيق
وقيل في دفع الدور انه انما يلزم اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما اذا عرفنا
الخبر بالصدق والكذب اللغويين او بالمصطلحين ثم عرفنا الصدق والكذب بالخبر اللغوي لم يلزم الدور
وهذا ضعيف لانه انما يصح ذلك اذا كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي
وليس كذلك لان مفهومها اللغوي بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل في الجواب عن لزوم الدور
ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر فعرفه
من هذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور والحاصل ان الخبر والصدق والكذب مدلولاتها ضرورية
مجهولة من جهة انها مدلولات لهذه الالفاظ فتعريفاتها لفظية لا حقيقية فلا يجب فيها تصور الدور واجيب
عن البعض بانهما متنافيان فلا يجتمعان بان المحدود انما هو جنس الخبر والصدق والكذب مجتمعان فيه
كالسواد والبياض المجتمعين في جنس اللون ورد بان الحد وان كان لجنس الخبر فاللازم صدق الحد على كل
واحد من الاحاد الشخصية والا لزم وجود ماهية الخبر بدون حدها وهو محال ولا يخفى ان احاد الاخبار
الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب قال المصنف رحمه الله والحق ان الواو وان افادت الجمع
لكن المراد الترديد بين القسمين مجوزا لكن يجب خلو الحد عن مثل من التجوزات وحد الخبر بما دخله الصدق
او الكذب وبعض لاشكالين الاولين من الاشكالات الواردة على الحد الاول وبان او للترديد وهو ينافي
للتعريف واجيب بان المراد قبول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين وهو جازم لا ترديد فيه و
الماخوذ في التحديد وانما الترديد في اتصافه باحدهما بعينه وهو غير داخل في الحد والحاصل ان او
متعلق بمفهوم احدهما من حيث مشترك بين الامرين وهو محقق لا ترديد فيه ومفهوم احدهما من حيث هو
معين مخصص وهو غير محقق فيه ترديد والاول هو المعتبر في الحد دون الثاني وحد الخبر بما يدخله الصدق
والتكذيب وقيل ما يدخل التصديق والتكذيب وبعض الحدان بالدور فانه تعريف للخبر بالصدق
والتكذيب المتوقف على الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والثاني منها بالترديد وحد ابو الحسين
البصري الخبر بانه الكلام المفيد بنفسه نسبة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله المفيد عن
المفرد غير المستوق لا بالكلام فان الكلام عند مصدق على الكلمة فانه حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة
المميزة من غير اعتبار قيد اخر وهذا صادق على الكلمة واحترز بقوله بنفسه عن مثل قائم من المشتق

فان قائم في زيد قائم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد ويرد
على هذا التعريف باب قم اي فعل الامر فانه كلام يفيد بنفسه نسبة لانه يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور
او نسبة الطلب الى الآمر ويرد ايضا مثل النسب التقييدية كحيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق
للحيوان وليس بخبر وفيه نظر فان المركبات التقييدية لا تفيد نسبة لا بنفسه ولا بغيره لكن يرد عليه ايضا نحو
ما احسن زيدا وسائر المركبات الانشائية ثم قال المصنف والمختار ان الخبر كلام محكوم فيه بنسبة خارجية
اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية ويعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة
والمركب الاضافي والمركب التقييدي والمزجي فانه ليس شيء منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج
عن كلام النفس الثابت في نفس الامر الذي يتعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة سواء كانت تلك النسبة
الثابتة في نفس الامر ذهنية نحو طلبت القيام او خارجية نحو زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس
وهو اسناد الطلب الى المتكلم واسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم الكلام النفسي وهو متعلق
بامر اخر من حيث المطابقة واللامطابقة ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف
نحو طلبت القيام فانه قد حكم بنسبة لها خارج وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه
النسبة خارجة عن الحكم النفسي التي يتعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة ويخرج الامر نحو قم فانه
دال على الحكم النفسي وليس له متعلق خارجي وغير الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشاء ومنه
التنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء واختلفوا في ان الصيغ التي يقصد
بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في الشرع لتستحدث بها الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت انشاء او
اخبار والحق انها انشاء لوجوه منها انها غير محكوم فيها بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي
لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشاء ومنها انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا تكون خبرا لان الخبر قابل للصدق
والكذب فان قبول الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر لكنه يكون خاصة مساوية له ومنها
انه لو كان خبرا لكان ماضيا لان صيغته صيغة الماضي واللازم باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق
لان التعليق هو توقف دخول الشيء في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن
توقف دخوله في الوجود على دخول غيره ومنها انه لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره من الاخبار
في كونهما خبرين واللازم باطل فانا نقطع بالفرق بين طلقت اذا قصد به وقوع الطلاق وطلقت
اذا قصد به الاخبار والذي يدل على هذا الفرق لو قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك نسأل المطلق
رجعا عن قوله طلقتك ثانيا ماذا تريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق
لم نسأل

ينقسم وهو صادق وكاذب الى قوله واراده بعض محامله لما فرغ من تعريف الخبر شرع
في تقسيمه الخبر ينقسم الى صادق وكاذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الخبر لا يخلو اما ان يكون
مطابقا او غير مطابق والاول هو الصادق والثاني هو الكاذب وقال الجاحظ الخبر ينقسم ثلاثة
اقسام صادق وكاذب وعار عن الصدق والكذب وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق
فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة او لا والثاني وهو الذي لا يكون معه اعتقاد المطابقة
اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة او لا فان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة
او لا والثاني اما ان معه اعتقاد المطابقة او لا فهذه ستة اقسام والاول منها وهو الخبر المطابق مع
اعتقاد المطابقة صادق والرابع وهو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كذب والاربعة
الباقية ليس بصدق ولا كذب وهو الثالث احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه
التمسك انه لما اخبر الرسول عليه السلام عن نبوة نفسه حصر الكفار دعواه النبوة في الافتراء اي الكذب والاخبار
من به جنة على طريق منع الخلو والثاني اي اخبار من به جنة ليس بكذب لانهم جعلوه قسيما للكذب مقابلا له فقوله لعدم
اي لعدم الكذب على الثاني على سبيل المقابلة ولا صدق لعدم اعتقادهم صدقه فيثبت قسم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا
فالاخبار حال الجنون عار عن الصدق والكذب ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا فلانه غير
ممدوح فان من اخبر بان زيدا عالم على اعتقاد انه ليس بعالم وكان زيد عالما فان المخبر لا يوصف بكونه صادقا ولا يستحق
المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا ولا كاذبا لانه مطابق وايضا ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لانه
لو كان الكذب عدم المطابقة لزم الكذب في العام المخصوص والمطلق المقيد واللازم باطل فان العام المخصوص
والمطلق المقيد كثير في كلام الله تعالى والكذب في كلام الله تعالى محال بيان الملازمة ان العام المخصوص والمطلق
المقيد غير مطابق للمخبر ولانه لو اخبر مخبر معتقد للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يكن كاذبا فانه لو اخبر مخبر ان زيدا
في الدار على اعتقاد انه فيها ولم يكن فيها لا يوصف المخبر بكونه كاذبا فلا يستحق الذم على ذلك ولا يوصف بانه صادق
لعدم مطابقة الخبر للمخبر واجيب عن الاية بان المراد افترى في هذا الاخبار ام لم يفتر بل به جنون وكلام
المجنون ليس افتراء لعدم قصده به للافتراء او لم يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد له بعدم وكذا
شعوره ولا يكون كلامه خبرا او يكون مراده الحصر في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر
لعدم صحة القصد كالنائم والساهي اذا صدرت منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وعن الوجهين الاخيرين
بانا لا نسلم ان من اخبر عن كون زيد عالما على اعتقاد انه ليس بعالم وهو عالم لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المدح
على الصدق وكذلك لا نسلم ان من اخبر بان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها انه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الذم

شو آرسو

ولم يكن فيهما

على الله بان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب بل المدح والذم باعتبار المقاصد فالصدق مع قصده
والكذب مع قصده يستتبعان المدح والذم ولهذا فان الامة حاكمة بان الكافر الذي يعلم منه انه مكذب برسول
الله صلى الله عليه وسلم صادق باخباره بنبوة محمد لما كان خبره مطابقا للمخبر مع اعتقاده انه ليس بنبي ومكذبة
له اي حاكمة بكذبه في نفي الرسالة اي في اخباره انه ليس برسول مع عدم اعتقاده لما اخبر به لما كان خبره غير مطابق
للمخبر واما تخصيص العموم وتقييد الاطلاق فانما لم يكن كذبا لانه من المجاز وصرف اللفظ من مفهومه الحقيقي
الى مفهومه المجازي ليس بكذب ومثله اطلاق المشترك وارادة بعض محامله كما لو قال رايت عينا واراد به العين
الجارية دون الباصرة فانه لا يعد كاذبا وكذلك من اخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في اخر واراد به
جهة المجاز دون الحقيقة لا يعد كاذبا كما لو قال رايت اسدا واراد به الرجل الشجاع   تقسيم آخر
الى قوله لا صرف العقل تقسيم اخر للخبر الخبر ينقسم الى خبر معلوم الصدق والى خبر معلوم الكذب
والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو معلوم الصدق ما علم صدقه ضرورة او نظرا وما علم
صدقه ضرورة اما بنفس الخبر اي بتكرره كخبر التواتر او بغير نفس الخبر كخبر من وافق ضروريا ويعني بالموافق
للضروري ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر ونظر وما علم صدقه نظرا كخبر الله تعالى وخبر رسوله
من الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله تعالى او خبر رسوله او خبر الاجماع صدقه بان
اخبر الله تعالى او الرسول او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق وخبر من وافق
خبره دليل العقل فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال والثاني وهو معلوم الكذب وهو
ما خالف معلوم الصدق باحد الاعتبارات المذكورة بان يكون مخالفا لضرورة العقل او نظره او الحس
او اخبار التواتر او النص القاطع او مخالفا للاجماع القاطع والثالث وهو ما لا يعلم واحد منهما منه ما هو مظنون
الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة لرجحان صدقه على كذبه وما هو مظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب لرجحان
كذبه وما هو مشكوك صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقول القائل كل خبر لم يعلم صدقه كذب قطعا لانه لو
كان صدقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل لوكا شف عن صدقه كخبر من ادعى الرسالة فانه اذا كان صدقا
نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب فقوله مبتدأ وخبر لقوله قول القائل اي باطل لانه مقابل اي معارض
مثلي في نقيضه بان يقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل لوكاشف عن كذبه على انه يلزم ما ذكره
ان يقطع بكذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم دليل قاطع على صدقهما والمدعي للرسالة اذا لم يظهر المعجزة الدالة
على صدقه انما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة فان العادة هي القاطعة بكذب
مدعي الرسالة اذا لم تقارنه المعجزة لا صرف العقل بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذب من

عن صارف عقلي

ويقسم الى متواتر الى قوله او غيره اقول سم اخر للخبر الخبر ينقسم الى متواتر واحاد ولما كان
النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع وجب التعرض لمباحث كل منهما وابتدا
بالمتواتر والتواتر لغة تتابع اشيا واحدا بعد واحد بينهما مهلة قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد
رسول بفترة بينهما وفي اصطلاح الاصوليين المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بصدقه فالخبر كالجنس للمتواتر
وباضافته الى جماعة خرج عنه خبر الواحد وبقوله مفيد للعلم خرج عنه خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وبقوله
بنفسه خرج عنه خبر جماعة افاد العلم بغيره كالخبر الذي علم صدق المخبرين فيه بسبب القرائن الزائدة على الامر
عن المتواتر عادة وغيرها والقرائن التي لا تنفك عن المتواتر الشرائط المعتبرة في المتواتر كما سياتي والقرائن الزائدة المفيدة
للعلم قد تكون عادية كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر جماعة تقتضي
البديهة او الاستدلال صدقه وقد تكون حسية كالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه مسئلة العقلاء
على ان خبر التواتر الى قوله والجواب واحد اقول العقلاء على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه كالعلم
علما ضروريا بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك والانبياء والائمة والفضلاء المشاهير
والوقائع الجارية بين السلف الماضين بمجرد الاخبار كما يحصل العلم بالمحسوسات عند ادراكها بالحواس
وما نقل عن البراهمة والسمنية من نفيهم العلم في غير المحسوسات تشكيك في الضروري فلا يسمع وقد سقطت
مكالمتهم وطرحت مجادلتهم قالوا ما ذكرتموه فرع اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد
وذلك غير مسلم فان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تباين امزجتهم وارائهم واغراضهم على خبر واحد
ممتنع عادة كما يمتنع اجتماع اهل بلد من البلاد على حب طعام واحد معين ولو سلم امكان اجتماع الخلق
الكثير والجم الغفير على خبر واحد فكل واحد يمكن ان يكون كاذبا في خبره لو انفرد والجملة مركبة من كل واحد
فامكن لها ما امكن لكل واحد فخبر الجملة امكن كذبه فاستحال العلم على انه يلزم منه تناقض المعلومين فانه
لو جاز ان يخبر جماعة يفيد العلم بخبرهم مثلهم في الكمية والكيفية الخبر بنقيض خبرهم كما لو اخبر الاولون بان
زيدا كان في وقت كذا ميتا وبعض اخرون حيوته في ذلك الوقت بعينه فان حصل العلم بخبرين لزم اجتماع العلم
الضروري بموته وحيوته في وقت واحد معين فيلزم تناقض المعلومين وان حصل العلم باحد الخبرين
دون الاخر فلا اولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية فكان باطلا ولانه لو حصل العلم بخبر الجم
الكثير لحصل العلم بنقل اهل الكتابين اليهود والنصارى عن موسى وعيسى عليهما السلام ما يناقض الاسلام من
الامور المكذب به لرسالة نبينا صلى الله عليه وسلم التي دلت المعجزات القاطعة على صدقه فيها ولانه لو حصل العلم
الضروري بخبر التواتر لما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات في الجلاء لان الضروري لا يختلف
لكن وجدنا فرقا وتفاوتا بين علمنا بما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك وعلمنا بانه لا واسطة بين
النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان الجسم الواحد في زمان واحد لا يكون في مكانين ولانه لو حصل
العلم الضروري بخبر التواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلاء والجواب عن الاول
انا علمنا وقوع العلم بخبر التواتر فدل على امكان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على خبر واحد وعن الثاني انه لا يلزم
من ثبوت امر لاحاد ثبوته للمجموع وامكانه لها ثبوته للجملة وامكانه لها فان كل واحد من معلومات الله تعالى متناه ومعلومه
غير متناهية والواحد جزء العشرة وليست العشرة جزءا من العشرة وكذلك كل لبنة جزء من الدار وليست
الدار جزءا من الدار وعن الثالث فرض اجتماع تواترين محال فانه مهما اخبر جمع يحصل منه العلم للمخبر يمتنع
اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك المخبر وعن الرابع ان اخبار اهل الكتابين
ليس على شرط التواتر ليحصل به العلم وليس العلم يحصل من خبر كل جماعة ولا ان خبر كل جماعة تواتر وعن
الخامس انه انما يلزم ذلك لو ادعينا انما يحصل من العلم بخبر التواتر من البديهيات وليس كذلك فان العلم
الحاصل بخبر التواتر ليس بديهيا ليساوي المحسوس والبديهي بل هو علم عادي يكون قصوره عن البديهي في سرعة
الحصول مع انه علم وعن السادس بان محل النزاع عندنا في اصلها يرجع الى المكابرة والمجاحدة وذلك غير متصور
في العادة من خلق لا يتصور عليهم التواطي على الخطا ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان خلاف
السوفسطائية في حصول العلم بالحسيات قادحا في كون العلم بالمحسوسات ضروريا وما هو جواب السمنية
في خلاف السوفسطائية في العلم بالحسيات يكون جوابا للثاني في خلافهم الثاني في المتواترات مسئلة
الجمهور ان العلم بخبر التواتر ضروري الى قوله الشعور بوصفه اقول الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة على ان العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين البصري والكعبي نظري وقال الغزالي
انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع حضور الواسطة
في الذهن وليس بضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا العدم لا يكون محدثا والموجود لا يكون
معدوما فانه لا بد فيه من حصول المقدمتين في النفس احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا
يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ولكنه لا يتوقف على ترتيب المقدمتين
بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطها وافضائها اليه وتوقف الشريف المرتضى وصاحب الاحكام فيه
والدليل على ما ذهب اليه الجمهور انه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين من التواتر والعلم واللازم
باطل بالضرورة فان القطع حاصل مع انتفاء توسط المقدمتين ولانه لو كان نظريا لما وقع العلم بخبر التواتر
لمن ليس له اهلية النظر والاستدلال كالصبيان واللازم باطل ولانه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه

من العقلاء كسائر النظريات قال ابو الحسين لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم
يتوسط بها اليه لان المفتقر الى ترتيب علوم يتوصل بها اليه هو النظري واللازم باطل فان العلم الحاصل بخبر (يتوصل)
التواتر مفتقر الى العلم بان المخبر عنه من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى تواطئهم
على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون صدقا اجاب المصنف
عنه بانا نمنع العلم بخبر التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع بل يعلم هذه الامور عند حصول العلم بصدق (احتجاج)
الخبر المانعون من حصول العلم بخبر التواتر ضرورة قالوا لو كان حصول العلم بخبر التواتر ضروريا لما امكن فيه
ثبوت الترتيب واللازم باطل اجاب بان امكان ثبوت الترتيب لا ينافي كونه ضروريا فان ثبوت الترتيب
مطرد في سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لان حصول علم للانسان وهو لا يشعر به محال
فاذا كان العلم ضروريا وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك اجاب عنه بانه معارض بمثله بان يقال لو كان
نظريا لعلم كونه نظريا ثم قال والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بالوصف نعم لو كان الوصف لازما للعلم
بلا وسط يلزم من الشعور بالعلم والشعور بالوصف الجزم بثبوت الوصف اتفقوا على شروط الى
قوله حصول العلم اما ان يكون مشروطا او لا اتفق القائلون بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا
في شروط فاما الشروط المتفق عليها فمنها ما هو راجع الى المخبرين ومنها ما هو راجع الى المستمعين اما ما يرجع
الى المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه تواطؤهم على الكذب مستندين الى الحس لا الى دليل العقل مع تساوي
طرفي الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر كل عصر مستقل بنفسه وكانت هذه الشروط معتبرة فيه وشرط قوم
ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين وقيل لا احتياج الى هذا الشرط لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه يجوز ان لا يكون
جميعهم عالمين بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يحتاج الى تعرضه لان علم البعض
لازم بما قيل من الشروط لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المخبرون عالمين به واما ما يرجع الى المستمعين فان
يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه به قبل ذلك والا لكان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع ومن زعم
ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط سبق العلم بذلك المجموع على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري
لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل عند خبر التواتر بخلق الله فان خلق الله العلم علم ان الخبر
مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق له العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها وضابط العلم بحصول هذه الشروط
عند حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق حصول العلم بهذه الشروط ثم
اختلف هؤلاء في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينة شرعية تزكى
بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان اليه ذلك وقيل اقل ذلك اثنا عشر بعدد

النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما خصهم بذلك لتحصيل
العلم بخبرهم وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك لحصول
العلم بما يخبرون به وقيل اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة وقيل اقله سبعون لاختيار موسى
على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به والصحيح
انه لا ينحصر في عدد وضابطه ما حصل العلم عنده واقل عدد يحصل به العلم معلوم لله غير معلوم لنا فانا ما نعلم
من غير علم بعدد خاص وجود مكة وبغداد ولا نعلم اخر الاعداد لانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود
بصرة وواسط وغير ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواتر المخبرين بامر
من الامور نترقب الحالة التي يحصل علمنا فيها بعد تزايد ظننا بخبر واحد بعد واحد لم نجد اليه سبيلا عادة
بل العادة تقطع السبيل الى وجدانه فانه حاصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بعد
نقصه بالتدريج الخفي والقوة البشرية تقصر عن معرفته وادلة الحاصرين لعدد التواتر في معدود بعينه مع
اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملاءمتها للمطلوب مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد منها
ضرورة فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم فقد لا يحصل العلم به لقوم اخر ولو كان ذلك العدد موجبا
للعلم ضابطا لحصوله لما اختلف والاختلاف واقع بسبب الاختلاف في القرائن المعرفة المقترنة بالخبر وقوة
سماع المستمع وفهمه وادراكه للقرائن واختلاف الوقائع في عظمها وحقارتها واختلف في شرط منها اختلاف
مواطنهم وتنائي اماكنهم اي تباعدها وان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد وهذا ليس بحق لانه قد يحصل
العلم بخبر اهل بلد القصبة شاهدوها وقد شرط فخر الاسلام ان يروي الخبر قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه
كطرفيه فقد اشار الى شروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا الحد (يشير كل واحد منها الى شرط متفق عليه وقوله وذلك ان يرويه قوم لا يحصى عددهم)
يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر لانه متى كانوا محصورين كان لامكان التواطئ
مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدهم
يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحالهم لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطئ وقوله وعدالتهم
يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما ذهب اليه قوم لان الاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق
والكفر والفسوق عرضة الكذب والمجازفة ولهذا السبب جعل اجماع المسلمين العدول حجة قاطعة ولانه لو وقع
العلم بتواتر الكفار يلزم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح وصلبه وبما نقلوه عن من
كلمة التثليث وقال من لم يشترط ذلك هذا باطل فانا قاطعون بحصول العلم بخبر التواتر بدون ذلك

فان اهل بلد وجامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم افاد العلم وان كانوا محصورين كالو اخبر اهل
قسطنطنية بقتل ملكهم مثلا وايضا بطل في التواتر الكثرة المانعة من التواطؤ على الكذب وخصوصية الاجماع
بالاسلام للادلة السمعية العقلية واخبار النصارى باطل لم يتحقق فيه شرط التواتر لعدم استواء الطرفين
والواسطة فلا يكون خبرهم موجبا للعلم ومن الشروط المختلف فيها اشتراط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين
دفعا لتواطؤهم على الكذب وهذا ايضا باطل بما ذكر ومنها اشتراط اليهود في خبر التواتر ان يكون مشتملا
على اخبار اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب لعدم خوفهم من
المؤاخذة بخلاف ما اذا كانوا اهل ذلة ومسكنة فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم من الكذب وهو
باطل لحصول العلم باخبار الشرفاء العظماء الكثيرين عن محسوس بل قد يكون حصول العلم من خبرهم اسرع
لترفعهم عن رذيلة الكذب لشرفهم وعلمهم لان اهل الذلة والمسكنة بالكذب لخستهم وبالجملة لا يمتنع ان يكون
شيء من هذه الشروط اذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه اسرع من غيره اما ان يكون هذه شروطا
يتوقف العلم بخبر التواتر عليها فلا   مسئلة اذا اختلفت اخبار التواتر الى قوله والالتزام
اعلم ان التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد كالاخبار عن قتل ملك وهجوم بلد فلو بلغ عدد المخبرين
الى حد التواتر لكن اختلف اخبارهم في وقائع مختلفة مشتملة على معنى مشترك داخل في تلك الوقائع حتى يكون
الاخبار دالة عليه من جهة التضمن او خارج عنها لازم لها حتى يكون الاخبار دالة عليه من جهة الالتزام حصل
العلم بذلك المعنى الكلي المشترك كالاخبار التي وردت خارجة عن الحصر عن وقائع عنترة في حروبه ووقائع حاتم
في جوده ووقائع علي رضي الله عنه في شجاعته لان الكل مخبرون عن ذلك المعنى المشترك ضرورة اخبارهم عن
جزئياته اما بجهة التضمن او بجهة الالتزام فكان معلوما من اخبارهم لكن لا يبعد ان يكون حصول العلم بغيره
اي بما مثل التواتر الاول اسرع من حصول العلم به لاتحاد الالفاظ ومعانيه بخلاف هذا الآخر لاختلاف الفاظه
وان اتحد المدلولات من جهة التضمن او الالتزام   فصل في خبر الواحد الى قوله ويوجب علم طمانينة
لما فرغ من التواتر شرع في خبر الواحد وفيه اربعة اقسام الاول في حقيقة خبر الواحد الثاني في شرائط وجوب
العمل به الثالث في سند الراوي الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به القسم الاول في حقيقة خبر الواحد
وما يتعلق به من المسائل خبر الواحد خبر لم ينته الى حد التواتر والمشهور وقيل خبر الواحد ما افاد
الظن وهو غير مطرد لان القياس مفيد للظن وليس هو بخبر واحد فقد وجد الحد بدون المحدود وغير
منعكس لان واحدا اذا اخبر بخبر ولم يفد الظن فهو خبر واحد وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود
بدون الحد وخبر الواحد ينقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تعارض فيه الاحتمالان على السواء والى ما يفيد

الظن وهو ما ترجح فيه احد الاحتمالات في النفس من غير قطع وفي الاحكام اذا زادت نقلة الخبر على
ثلثة يسمى مشهورا وشرط فخر الاسلام ان يكون احادي الاصل متواتر الفرع فانه قال المشهور ما كان
من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة
فمن بعدهم واولئك قوم ثقات لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى
اي المشهور خبر كان من الاحاد في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على
الكذب وحكم المشهور ان يضلل جاحده لان التابعين لما اتفقوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم
اتفاقهم على القبول لاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا لتعين جانب الصدق في الرواية
فيضلل من جحده ولا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يفضي الى تكذيب
الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم يسمع من الرسول عدد لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطية
العلماء في القبول واتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل وتخطية
العلماء ليست بكفر بل هي بدعة وضلالة بخلاف المتواتر فانه يفضي الى تكذيب
الرسول صلى الله عليه وسلم اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر وهو
فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على كتاب الله تعالى التي هي تعدل النسخ كزيادة
الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وبرجم
النبي صلى الله عليه وسلم ماعزا او غيرهما ومسح الخف بحديث المغيرة وغيره والتتابع
في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى
الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم ينسخ حكم الجلد
في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة لبس الخف في ايجاب الغسل
فزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا قوله تعالى فصيام ثلثة ايام باطلاقه
يدل على جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق
والخبر المشهور دون المتواتر يوجب علم طمانينة لا علم يقين   مسئلة خبر العدل
يفيد الظن الى آخره   اختلفوا في الواحد العدل اذا اخبر هل يفيد العلم
والحق ان خبر العدل الواحد يفيد الظن لترجح صدق خبره بسبب العدالة

وانتفائه بسبب الاحتمال المنافي للتعين وذهب احمد رحمه الله في رواية الى ان خبر العدل
الواحد يفيد العلم اليقيني من غير قرينة ويكون الخبر الواحد مفيدا للعلم
في خبر كل واحد ومنع بعض المحدثين الاطراد فانه قد يوجد افادته للعلم في بعض الصور
من غير ان يطرد وقيل خبر العدل الواحد يفيد العلم بقرينة وذهب الاكثرون
الى انه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة ولا بغير قرينة واختار صاحب
الاحكام فيه حصول العلم بخبر اذا احتفت به القراين وامتناع حصول
العلم عادة دون القراين واستدل على ان خبر الواحد العدل لو افاد العلم بمجرده من غير
قرينة لتناقض المعلومان واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لو اخبر عدل
واحد بامر وعدل آخر بضد ذلك الخبر والتقدير ان خبر العدل الواحد يفيد العلم
العلم يلزم افادة خبر كل منهما العلم بما اخبر به فيلزم تناقض المعلومين وايضا
لو كان خبر العدل الواحد مفيدا للعلم لما تزايد الاعتقاد بذلك المخبر بخبر ثان
وخبر ثالث واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان العلم غير قابل للتزايد والنقصان
فان قيل العلم قابل للزيادة والنقصان وكيف لا يقبل وانا نجد بعض العلوم
اجلى من بعض واظهر كالعلم الضروري فانه اجلى واظهر من العلم المكتسب اجيب
بان كون بعض العلوم اجلى من بعض ممنوع فان العلوم تشترك في انتفاء احتمال
النقيض عنها لما كانت علوما لا ظنونا والتفاوت الواقع بين العلم الضروري والعلم
النظري ليس في نفس العلم بالمعلوم بل من جهة افتقار النظري في حصوله
الى النظر دون الاخر اي الضروري وايضا لو كان خبر العدل الواحد مفيدا
للعلم بمجرده من غير قرينة للزم العلم بنبوة من اخبر بالنبوة عن نفسه من غير حاجة الى معجزة دالة على صدقه
وللزم ان يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد من غير تزكية ويلزم الحكم بشهادة شاهد واحد
من غير تزكية اذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان وايضا لو كان خبر العدل الواحد مفيدا للعلم بمجرده
من غير قرينة لوجب تخطئة من خالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه ان كان ذلك فيما يبدع مخالفه
ويستوي لو عورض خبر العدل الواحد المتواتر ولامتنع التشكيك بما عارضه كخبر التواتر وكل ذلك
خلاف الاجماع واما افادة خبر العدل الواحد العلم مع القراين فانا نجزم لو اخبر عدل واحد
بموت ولد لملك اذا احتفت به قرينة ان لا مريض عند الملك سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة

حاسرات متبرجات لاطمات خدودهن ناتفات شعورهن معتادة في موت مثله وخروج الملك وراء الجنازة كذلك
اي حاسر الراس وهو يلطم وجهه مضطرب البال مشوش الحال على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة
والمحافظة على اسباب المروة لكان كل عاقل سمع ذلك الخبر وشاهد هذه القراين يعلم صدق ذلك المخبر ويحصل له
العلم بخبره كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره لا يقال علم موت ولد الملك في الصورة المفروضة بمجرد القراين
لا باستقلال تلك القراين المذكورة لافادة العلم بالموت سواء وجد الخبر او لم يوجد لانا نقول لولا الخبر لجوزنا
موت شخص اخر غير ولده عند مشاهدة هذه القراين القائلون بان خبر العدل الواحد يفيد العلم بمجرده من غير قرينة
قالوا لولا افادة خبر الواحد العدل العلم لما جاز اتباع خبر الواحد في احكام الشرع ولزوم العمل به واللازم باطل فانا اجمعنا
على جواز اتباع خبر الواحد العدل ولزوم العمل به في احكام الشرع بيان الملازمة ان الله تعالى نهى عن اتباع غير العلم
حيث قال ولا تقف ما ليس لك به علم وايضا لولا افادته العلم لكان الاجماع على مخالفة النص واللازم باطل فان الاجماع
على مخالفة النص ممتنع بيان الملازمة ان الله تعالى نهى عن اتباع غير العلم والاجماع على جواز اتباع خبر العدل اجماع على
مخالفة النص اذا لم يكن مفيدا للعلم وايضا فان الله تعالى ذم على اتباع الظن في قوله ان يتبعون الا الظن وقوله وما
يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلولا افادة خبر الواحد العدل العلم لكنا مذمومين على اتباعه
وهو خلاف الاجماع ولو لم يفد خبر العدل الواحد لما اوجب الخبر العلم عند كثرة العدد الى حد التواتر لان الجملة
مركبة من الاحاد فاذا جاز على الخبر الاول جاز على الثاني والثالث وهلم جرا الى اخر الاخبار ولو لم يفد خبر الواحد
العدل العلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا بينة على قتله ولما اقيم حد باخبار الاحاد لكون ذلك قاضيا على دليل
العقل وبراءة الذمة واستدل من خصص وفرق بين خبر وخبر كبعض المحدثين ان عليا رضي الله عنه قال
ما حدثني احد بحديث الا استحلفته سوى ابي بكر صدق ابا بكر رضي الله عنه وقطع بصدقه وهو واحد فلما
اما الآيات فالجواب عنها من وجهين احدهما ان وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الشرعيات بناء على انعقاد
الاجماع على ذلك والاجماع قاطع فاتباعه اتباع للعلم لا اتباع لما ليس بعلم ولا اتباع للظن وثانيهما ان المراد بالمنع من اتباع
ما ليس بعلم واتباع الظن في الآيات المنع فيما يراد فيه العلم كالاعتقادات القطعية في اصول الدين من اعتقاد وحدانية
الله تعالى واعتقاد ما يجوز وما لا يجوز عليه وحكم الجملة قد يغاير حكم الاحاد وقد تقدم ذلك ويجوز ان لا يفيد
كل واحد من الاخبار العلم والمجموع يفيده والاحكام الشرعية مبنية على الظن باجماع السلف فانهم يقضون ويحكمون
بالحدود مما يفيد الظن وغاية الاثر ان عليا رضي الله عنه صدق ابا بكر رضي الله عنه من غير يمين لحصول ظنه بخبره من
غير يمين لاختصاصه بزيادة العدالة وعلو الرتبة والتصديق بناء على غلبة الظن جائز في باب الظنون وان لم يكن
قطعيا
مثل اذا اخبر واحد في حضرته عليه السلام الى قوله ومع الاحتمال لا قطع اذا اخبر واحد في

حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر الرسول عليه دل عدم انكار الرسول عليه السلام على صدق ذلك الخبر
ظنا وقيل دل على صدقه قطعا لانه لو كان كاذبا لانكر النبي عليه السلام والا كان مقرا له على الكذب مع كونه محرما وذلك
ممتنع في حق النبي عليه السلام وهو غير صحيح فانه من الجائز ان يكون النبي لم يسمعه وان غلب على الظن السماع وبتقدير
ان علم سماعه له يحتمل انه لم يفهمه وان غلب على الظن فهمه له وبتقدير ان يكون قد فهمه فان كان متعلقا بالدين وورد
كونه كاذبا فيه فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بينه له او علم النبي عليه السلام ان انكاره عليه لا ينفع او راى
النبي عليه السلام المصلحة في تاخير الانكار عليه الى وقت اخر وان كان ذلك الخبر متعلقا بامر دنيوي فيحتمل
ان يكون النبي عليه السلام لم يعلم كونه كاذبا فيما اخبر به وان ظن علمه به وبتقدير ان يكون النبي عالما بكونه كاذبا
يحتمل انه امتنع عن الانكار عليه لمانع او لعلمه بانه لا فائدة في الانكار عليه وبتقدير عدم ذلك كله يحتمل ان يكون ذلك
من الصغائر والصغائر غير ممتنعة على الانبياء ومع هذه الاحتمالات عدم الانكار لا يدل على صدقه قطعا وان
دل عليه ظنا   مسئلة وكذا الواحد بحضرة جمع عظيم الى قوله ولا قطع مع الاحتمال   وكذا اذا اخبر
واحد بحضرة جمع عظيم بخبر عن امر محسوس وسكتوا عن تكذيبه دل على صدقه ظنا وقيل يقطع بصدقه لانه يمتنع
عادة جهل جميعهم بكذبه ومع الاطلاع على كذبه فالعادة حاكمة بان سكوت الجمع العظيم مع اختلاف امزجتهم
واختلاف دواعيهم وارائهم عن التكذيب دليل صدقه قلنا يحتمل انهم لا يعلمون كذبه ولا واحد منهم والعادة
لا تحيل اطلاع واحد على امر لم يطلع عليه غيره او يحتمل انه علم بعضهم كذبه وسكتوا عنه والعادة لا تحيل سكوت
الواحد والاثنين عن تكذيبه وبتقدير انهم جميعا علموا كذبه يحتمل ان منعهم عن الانكار عليه مانع ومع هذه الاحتمالات
لا قطع بصدقه   مسئلة وكذا لو رواه ثم اجمعت الامة الى قوله فلم يكن خطا   وكذا لو روى واحد خبرا
ثم راينا ان الامة اجمعت على العمل بمقتضاه دل عمل الامة على صدقه ظنا وقطع ابو هاشم وابو عبد الله البصري
في احد من المعتزلة بصدقه قالوا لو لم يكن ذلك الخبر صدقا لكان عمل كل الامة بمقتضاه خطا ولا اجماع على
الخطا قلنا يحتمل ان يكون عملهم او عمل بعضهم بغير هذا الخبر وبتقدير عمل الكل به لا يدل ذلك على صدقه قطعا
لان الامة مكلفون بالعمل بما هو مظنون الصدق وعملهم بمقتضاه مع تكليفهم بالعمل مظنون الصدق يقتضي ان
لا يكون اجماعهم خطا   مسئلة اذا انفرد مخبر بما يتوفر الدواعي الى قوله لعدم ما ينبه   اذا انفرد مخبر
واحد بنقل ما يتوفر الدواعي على نقله مع مشاركة الجم الغفير والخلق الكثير له في المشاهدة كما اذا انفرد مخبر واحد
بان ملك بغداد قتل بعد صلوة الجمعة في وسط الجامع دل ذلك على كذبه قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد
من انفسنا العلم اليقيني بكذبه فان الطباع مجبولة على نقل كل معلوم والتحدث بكل ما عرفوه حتى ان العادة
تحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من الامور وان صغر فكيف بالامور العظام والخطوب الجسام في الجمع العظيم

والنفوس متشوقة الى معرفته وفي نقله صلاح للخلق فالعادة حاكمة باستحالة السكوت عن نقل ذلك ولو جاز
كتمان ذلك لجاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ولم يخبر احد عنه وذلك محال عادة وبمثل هذا عرفنا كذب من
ادعى معارضة القران وادعى النص على امام بعينه من حيث انه لو وجد ذلك لتوفرت الدواعي على نقله
واشاعته والتمسك به في هذا السفه فلا يسمع ولا يناظر عليه فان قيل العادة انما تحيل اتفاق الجم الغفير على الكتمان
ما جرى بمشهد منهم من الامور العظام اذا لم يكن الداعي على الكتمان معارضا للداعي الى الاظهار والاشاعة ويجوز
ان يدعوهم الى الكتمان داع لغرض واحد يعم الكل نظرا الى مصلحة تتعلق بالكل في امر الولاية واصلاح المعيشة
او خوف ورهبة من عدو غالب وملك قهار او لاغراض متعددة لكل غرض لواحد والوقوع دال وشاهد
عليه فان النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب حادث حدث
في الارض ومن اعظم ما يتوفر الدواعي على نقله ونقلوا ما دون ذلك من معجزاته ونقل المسلمون القران متواترا
وما دون القران من معجزات النبي عليه السلام نقل احادا مع ما يتوفر الدواعي على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة
والجم الكثير كانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة
عليه وكصفة دخول مكة من عنوة او صلح وكافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الرسول صلى الله عليه وسلم
في الحج وقرانه الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة قلنا قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجم الكثير على كتمان
ما جرى بينهم من الوقائع العظيمة وتوهم ذلك بما يصح لو لم يوجد الداعي الى الكتمان كما تحيل اتفاق الكل في الداعي
الى اكل طعام واحد في وقت واحد وكلام المسيح في المهد مما هو بحضرة نفر يسير لانه لم يكن يومئذ اشتهار [illegible] وظهور
امر فنقله الاحاد وكذا نقل ما سوى القران كالانشقاق وغيره مما نقله الاحاد لانه لم يوجد شيء من ذلك
بمشهد من الخلق العظيم بل انما جرى ما جرى منها بحضور طائفة يسيرة ولا سيما انشقاق القمر فانه اية ليلية
عن سطوع ووقعت والناس نيام وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قد دعاهم الى رؤيته
ولا نبههم على ذلك سوى من راه من النفر اليسير واختص بعلمه من راه ولا كذلك القران فان النبي صلى الله
عليه وسلم لم يزل يردده بين الخلق الكثير ايام عمره فلم يبق احد من الجمع العظيم في زمانه الا وقد علمه وشاهده فلذلك
استحال تواطؤهم على عدم نقله واما دخول مكة فقد نقله الجمع الكثير والمشهور انه دخلها عنوة متسلحا بالحرب والالوية [illegible]
على سبيل القهر والغلبة والمخالف من الفقهاء اشتبه عليه دخول النبي عليه السلام على سبيل القهر او الصلح باداء حديث من قتل خالد
بن الوليد ولا يبعد ظن ذلك من الاحاد ولا اختلاف في افراد الاقامة وتثنيتها وامثالها يحتمل ان يستند الى اختلاف
السماع وجواز الامرين فانه يحتمل ان المؤذن كان يفرد تارة ويثني اخرى فنقل كل بعض ما سمعه واهمل الباقي لعلمه
بانهما من الفروع المتسامح فيها وافراد النبي صلى الله عليه وسلم وقرانه في الحج وامثالهما انما نقل الاحاد لانه ليس مما يجب ظهوره

لتعلقه بالنية بل جاز ان يكون قد وقع ذلك بحضر جماعة يسير فلذلك انفرد به الاحاد مسئلة

يجوز التعبد بخبر الواحد الى آخره مذهب الاكثرين انه يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين لنا لو فرضنا ورود السمع اى الشرع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا معنى للجواز العقلي الا هذا وغاية ما يقدر في امتناعه احتمال كونه كاذبا او مخطئا وذلك لا يمنع من التعبد به لانه لو كان احتمال الكذب والخطأ مانعا من جواز التعبد به لمنع التعبد بالعمل بشهادة الشاهدين والمفتي ضرورة احتمال الكذب والخطأ على الشاهد والمفتي القائلون بعدم جواز التعبد به عقلا قالوا لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز ورود التعبد به في الاصول وليس كذلك وايضا لو جاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول عند ظننا بصدقه لاحتمال كونه مصلحة لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية بغير معجزة وايضا لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد به في نقل القرآن وهو محال وايضا لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد للزم التناقض ضرورة بالتعارض بين خبر الواحد وبين خبر آخر وهو ممتنع على الشارع قلنا الفروع مظنونة بالاجماع بخلاف الاصول فانها مقطوعة فلهذا جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع دون الاصول والعادة تحيل صدق المخبر عن الله تعالى بالرسالة بغير معجزة مصدقة له والقرآن معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على صدقه فتحكم العادة فيه بالتواتر فان العادة تقتضي بانه لا بد وان يكون طريق اثباته قاطعا وخبر الواحد ليس بقاطع فتعين التواتر بخلاف احكام الشرع فان ما ثبت منها بخبر الواحد ظني غير قطعي والتعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بالراجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقا يمكن ان يقال بالتخيير بينهما وبتقدير امتناع التخيير يمتنع التناقض بالتوقف مسئلة

يجب العمل بخبر الواحد الى آخره القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به فذهب الاكثرون منهم الى انه يجب العمل بخبر الواحد بالسمع واحمد والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري من المعتزلة ذهبوا الى انه يجب العمل به بالدليل العقلي لنا اجماع الصحابة على وجوب العمل به بدليل ما نقل عن الصحابة من الوقائع المختلفة الخارجة عن الحصر التي لا تكاد تخفى على من له علم بخبر الواحد ومن اطلع على تلك الوقائع حصل له العلم العادي بوجوب العمل به منها ما روي ان ابا بكر رضي الله عنه عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة ان النبي عليه السلام اطعمها السدس فجعل لها السدس وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب وبخبر حمل بن مالك في الغرة وهو قوله كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا

فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وبخبر الضحاك بن سفيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان تورث امراة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم ورجع عمر اليه وبخبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرا فان عمر رأى في الاصابع الخمس نصف الدية في الخنصر ستة من الابل وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والمسبحة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة بنت مالك ان عدة الوفاة في منزل الزوج وهو انها قالت جئت الى النبي عليه السلام بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي حتى تنقضي عدتك وعمل ابن عباس رضي الله عنه بخبر ابي سعيد الخدري في الربا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة رحمه الله وتحول اهل قباء بخبر الواحد ان القبلة قد نسخت فانقلبوا الى الكعبة بخبره وعمل الصحابة جميعا بخبر ابي بكر رضي الله عنه الائمة من قريش والانبياء يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكذلك التابعون عملوا بخبر الواحد كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصرين الى حين ظهور المخالفين من غير نكير فان قيل ما ذكرتم من الاخبار في اثبات كون الخبر الواحد حجة اخبار احاد وذلك يتوقف على كون اخبار الاحاد حجة فيلزم الدور ولئن سلم عدم لزوم الدور فيحتمل ان يكون عملهم بغيرها كنصوص متواترة او ما يقترن بهذه الاخبار من المقاييس او قرائن الاحوال ولئن سلم ان عمل هؤلاء المذكورين بها فهم بعض الصحابة فلا اتفاق فلا حجة فيه وان سلم ان عمل البعض مع عدم انكار الباقين حجة فلا نسلم عدم الانكار فان ابا بكر رضي الله عنه انكر على المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة ورد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري ورد علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة وكان علي رضي الله عنه لا يقبل خبر احد حتى يحلفه غير ابي بكر رضي الله عنه وردت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وان سلم عدم الانكار لكن الاخبار التي عملوا بها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد على سبيل العموم فانما الجواب عنها ان الاخبار التي ذكرناها وان كانت احادا فهي متواترة في المعنى كالاخبار الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم والسياق دال على ان العمل بها فانها لو كان العمل بغير الاخبار المذكورة لكانت العادة تحيل تواطؤهم على عدم نقله لا سيما في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر من الاخبار كيف والمنقول عنهم خلاف ذلك حيث قال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا والشيوع مع عدم الانكار اتفاق وانما انكر البعض لارتيابهم في عدالة الراوي او فوات شرط او وجود معارض لا لعدم الاحتجاج بها جنسها وعملهم بها ليس لظهورها في الخصوص تلك الاخبار بحيث يمنع ظهور الصدق وجب العمل بها كظاهر

الكذب وظاهر المتواتر وايضا ثبت بالتواتر انه عليه السلم كان يبعث الاحاد الى النواحي والقبايل ليبلغ الاحكام ويفصل الخصومات ويعرف لكم علمنا بتكليف المبعوث اليهم بالطاعة وللانقياد لقبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول قال ابو الحسين في بيان وجوب العمل بخبر الواحد عقلا العقل يوجب العمل بظن تفصيل جملة علم وجوبها عقلا بيان ذلك انه قد علم بالعقل وجوب التحرز عن المضار وحسن جلب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بمضرة تلزمنا كاكل شيء مسموم والقيام من تحت حايط مايل مستهدم وجب عقلا الاحتراز لاشتماله على تفصيل واجب معلوم من تجنب المضار وهذا المعنى متحقق في خبر الواحد فان الرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث لبيان الاحكام الشرعية المشتملة على المصالح ودفع المضار والخبر الواحد يفيد الظن في تفاصيل الاصل المعلوم في العقل لبيح وجب العمل بالظن فيه اولى وان سلم وجوب العمل بالظن في العقل فوجوب العمل في الشرعي ممنوع لجواز ان يكون خصوصية الصور العقلية شرطا للوجوب او خصوصية الصور الشرعية مانعة للوجوب فيها وان سلم وجوب العمل في الشرعي ايضا بالقياس على العقلي لكن هذا قياس ظني والعمل بالظني في الاصول غير مفيد

الذي في شروطه الى قوله والرواية اولى لما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني في شروط وجوب العمل بخبر الواحد الشروط منها ما لابد منها ومنها ما ظن انها شروط وليست كذلك اما الشروط المعتبرة فهي اربعة منها العقل والبلوغ امارته والعقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور كما يدرك بالحواس المحسوسات وكما يدرك بالباصرة المبصرات ووجه اشتراط العقل ان الخبر كلام والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في النفس والحاصل لكن بفعل العقل ثم العقل قاصر يحدث في الانسان في حال الصبي ويكمل بلوغه الى درجات الكمال والاعتدال والبلوغ امارة كماله فلا تقبل رواية الصبي اما قبل التمييز فلكمال الخلل فانه لا يقدر على الضبط والاحتراز في تحمله ويجري به كالمجنون واما بعد التمييز فليس لعدم قدرته على الضبط فان المراهق قادر على الضبط متمكن منه ولهذا قيل هذا انه لا يقبل اقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره بالطريق الاولى لانتقاضه بالعبد المحجور عليه فانه لا يقبل اقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع بل لاحتمال الكذب كالفاسق فانه اجمع على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه فالصبي اولى ان لا تقبل روايته فان الفاسق مكلف يخاف الله والصبي غير مكلف ولا يخاف الله فيكون احتمال الكذب في حقه اظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق وكان اولى بعدم القبول ولو تحمل الصبي الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها واداها بعد البلوغ قبلت لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه والذي يدل عليه ان الصحابة رضي الله عنهم قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة في مثله اي فيما تحملوه قبل البلوغ واداه بعد البلوغ وان السلف بلا خلاف يحضرون على احضار الصبيان مجالس الحديث واسماعهم من المشايخ وقبول رواياتهم لما تحملوه في حال الصبي اعتبارا بالشهادة المتحملة قبل البلوغ فان الاجماع منعقد على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبل شهادته فالرواية اولى لان الحزم في الشهادة اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد [illegible]

ومنها الاسلام الى قوله واخبار صاحب الاحكام الرد للفسق الشرط الثاني اسلام الراوي والكافر ان لم يكن منتميا الى الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني ونحوهما فالاجماع على سلب اهليته الرواية وليس الاسلام شرطا لقبول الرواية لان الكفر مناف للصدق اذ لا منافاة بين الكفر والصدق فان الكافر اذا كان عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب يقع الثقة بخبره بل اشتراط الاسلام باعتبار ان الكفر يورث تهمة زائدة في حق تدل على انه لما كان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم يعادوننا في الدين بسبب العداوة فيحملهم العداوة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس منه فيه واما الكافر المنتمي الى الملة الاسلامية كالكافر بنحو التجسيم فمردود الرواية عند القاضي ابي بكر والغزالي وعبد الجبار واخرين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق وقبل ابو الحسين وغيره روايته ان كان متنزها عن الكذب متحرزا عنه احتراز العدل عنه لظهور صدقه واخبار صاحب الاحكام فيه الرد للفسق فان الاية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر المنتمي داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الاتي به فاسقا مطلقا في كلام الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة للرد وهو متحقق فيما نحن فيه

ومنها الضبط الى قوله فلم يقدح الشرط الثالث الضبط وهو الحفظ بالجزم بان يصرف همته الى السماع ويقبل بكليته عليه والفهم لمعنى الصيغة لغة اي المعنى الذي اريد به اللغوي او الشرعي قوله وانما لم يعتبر في القران اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان يقال الحديث ممن لا ضبط له ليس بحجة ونقل القران ممن لا ضبط له حجة تقرير الجواب انما لم يعتبر الضبط اي ضبط المعنى وفهمه في القران لان المقصود في القران النظم لان نظم القران معجز فان الاعجاز متعلق بالنظم والمعنى جميعا فكان النظم فيه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ ويكون المعنى تابعا للفظ ولذلك حرم على الحايض والجنب قراءة القران وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة متعلق بقراءة النظم دون المعنى عند العامة فاعتبر في نقل القران نظمه وبني عليه معناه والسنة بالعكس اي جعل المعنى اصلا والنظم تابعا لان المعنى هو المقصود والناس يختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل ممن يفهم المعنى دون من لا يفهمه حتى لو امكن نقل السنة بالصيغة وبذل مجهوده في ضبط اللفظ من غير ضبط المعنى اكتفي باللفظ فكان حجة ايضا ورجحان ضبطه وذكره له على عدم ضبطه وسهوه هو شرط لحصول غلبة الظن بصدقه فيما يرويه فيستند رجحان كل واحد من الامرين عليه او مساواته له لا يعتبر روايته لعدم حصول الظن بصدقه ضرورة من رجحه الصدق او التساوي فان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة فيحمل على الاغلب وان لم يعلم الاغلب من ذلك فلابد من الاعتبار والامتحان فان حصل انه وان غلب السهو على الذكر

او تعادلا فالراوي عدل والظاهر ان لا يروي العدل الا ما يذكره ولذلك فان الصحابة رضي الله عنهم
انكروا على ابي هريرة الاكثار من رواية حتى قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا
في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لما كان الظاهر من حاله انه لا يروي الا ما يثق من نفسه بضبطه وذكره
قلنا الظاهر من حال العدل انه لا يروي الا ما يعتقد انه يذكره لكن هذا لا يوجب غلبة ظن السامع بصحة
روايته لانه اذا كان سهو راجحا على ذكره او مساويا له يظن انه ما نسي وكان ناسيا وليس انكار الصحابة
على ابي هريرة الاكثار في الرواية لاختلال ضبطه وغلبة النسيان بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط
الذي لا يعرض لمن قلت روايته وان كان ذلك بعيدا وما قيل ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فتساوي
الضبط والاختلال والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة والشك في ذلك لا يقدح في الاصل
فلا يترك الاصل بالاحتمال والشك كما اذا شك في الحدث بعد ثبوت الطهارة فان الاصل الذي هو الطهارة
لا يترك بشك الحدث فرد بان الخبر لا يكون دليلا ما لم يغلب الظن به ومع تساوي ذكر الراوي ونسيانه
او رجحان سهوه على ذكره لا يغلب الظن به بل يقع التردد في كونه دليلا لا في امر خارج عنه بخلاف شك الحدث
بعد ثبوت الطهارة فان شك الحدث وارد على يقين الطهارة السابقة فلم يقدح شك الحدث الطارئ
على الطهارة السابقة باليقين ومنها العدالة الى قوله للزوم اعتماده في اهليته الشرط الرابع ان
يكون الراوي متصفا بصفة العدالة والعدالة لغة الاستقامة والتوسط في الامر من غير افراط في طرف الزيادة
والنقصان وفي اصطلاح الشرعية يراد بها اهلية قبول الشهادة او الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وحاصلها
يرجع الى انها هيئة راسخة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه وذلك
انما يتحقق باجتناب الكبائر وترك الصغائر وزاد المصنف فقال ليس معها بدعة وهذا انما يصح على راي من
لا يقبل رواية المبتدع اصلا واعتبر ترك الصغائر وكان ينبغي ان يقول وترك الاصرار على الصغائر وبعض
الصغائر وبعض المباح وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل
مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد اي الظلم في البيت الحرام من الحد الى الرجل اذا ظلم وزاد
علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر وزاد ابو هريرة رضي الله عنه على ما رواه ابن عمر اكل الربوا وبعض
الصغائر الذي يجب تركه ما يدل على الخسة كسرقة لقمة وبعض المباح الذي يجب تركه ما يدل على نقص
المروءة كالاكل في السوق والبول في الشارع والافراط في المزاح الى حيث يفضي الى الاستخفاف وصحبة الاراذل
وهذه الشرائط كما تعتبر في الرواية تعتبر في الشهادة وتختص بالبصر والحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة

وعدم العداوة لان الشهادة تتوقف على تمييز بين المشهود له وعليه عند الاداء والاشارة اليهما الى المشهود به فيما
يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يختل بالعمى وعلى كمال الولاية لان الشهادة تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
وتعدم الولاية بالرق اصلا وتنتقص بالانوثة لان الولاية تستفاد من المالكية والمرأة وان صلحت مالكة للمال
لا تصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه والرواية لا تعتمد هذه الامور لان ما يلزم السامع للخبر في الرواية
فهو التزام السامع طاعة الشارع فانه قد التزم باعتقاده ان المروي عنه مفترض الطاعة فاذا ترجح جانب
الصدق في الخبر بانه ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده لا بالزام المخبر
كالقاضي يلزمه القضاء عند سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة لا بالزام الخصم اي الشاهد فان
كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي فصار ملزما في حقه بمنزلة الشاهد في حق المشهود عليه
ويحتمل ان يراد بالخصم المدعي اي لا يلزم المدعي القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده امانة القضاء
من صاحب الشرع ولان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله تمام الولاية بخلاف
الشاهد فان شهادته يلزم الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية ولا يلزم رد رواية الفقير والعبد في الركوب بناء على
ان خبره يلزم الغير ابتداء ولا يلزم المخبر ابتداء ثم يتعدى الى غيره لانه يلزمه اعتقاده فيتعدى مسألة
المجهول الذي لم يعرف الا بحديث الى قوله الا بالخبرة او التزكية المجهول في رواية الحديث الذي لم يعرف الا
بحديث او حديثين اي لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول
صحبته مثل وابصة ابن معبد وسلمة بن المحبق ومعقل ابن سنان ان روى السلف عنه وقبلوا خبره
وعملوا به او سكتوا عن الطعن بعد النقل التحق بالمعروف فان سكوت السلف في موضع الحاجة الى البيان
بيان لقولهم فان سكوتهم عن الرد دليل التقرير بمنزلة ما قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير
الى السلف ولانهم السلف بالتقصير فان اختلف فيه فرده البعض وقبله اخرون اي عملوا به قبل عند اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله ان صح النقل بل كقبول ابن مسعود وعلقمة ونافع بن جبير ومسروق والحسن رواية معقل
بن سنان وقد عمل عبد الله بن مسعود برواية معقل بن سنان في بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها
هلال بن مرة ولم يكن هلال فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل مهر نسائها
وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها من غير دخول
بها فلم يجب ابن مسعود شيئا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا
فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لها
مهر نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وقال اشهد ان

اعتماده في اهلية

رسول الله صلى الله عليه وسلم وقضى في بروع بمثل قضائك فسر ابن مسعود بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما
وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده علي رضي الله عنه لما خالف رأيه اي القياس الذي
عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل
الرأي اولى من الرواية فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وان ردوه جميعا لم يقبل حديثه لان الرد ما مر
دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية وان استتر حديثه ولم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر منهم رد
ولا قبول لم يجب العمل به ويجوز العمل به لظاهر عدالة السلف فان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة
له باعتبار الظاهر لغلبة العدالة في ذلك الزمان فاعتبار هذا الظاهر يرجح جانب الصدق في خبره
وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يمكن تهمة الوهم فيه فلا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا
الطريق ولان العدالة هي الاصل في الصدر الاول جوز ابو حنيفة رضي الله عنه القضاء بظاهر العدالة اي
بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء به لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق
اما اليوم فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح العمل به بل لا بد من التزكية لغلبة الفسق على اهل زماننا
والدليل على ان المجهول في الصدر الاول يقبل روايته ان العدالة اصل في قبول الرواية والفسق شرط التثبت
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فاذا انتفى الفسق انتفى التثبت ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء
الشرط فما لم يظهر الفسق لم يجب التثبت وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وما نحن
بصدده الظاهر من حاله الصدق فكان داخلا تحت عموم الخبر وقبل الصحابة حديث من لم يظهر
فسقه فانهم كانوا يعتمدون على قبول اقوال العبيد والنسوان والاعراب المجاهيل لما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم
عن الفسق ظاهرا اما في زماننا لما ظهر الفسق انعكس الحال فلا ينتفي التثبت الا بانتفاء الفسق ولا ينتفي الفسق
الا بالخبرة والتزكية   مسئلة المقطوع بفسقه الى آخره   الفاسق المتأول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو
اما ان يكون فسقه مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا فالاظهر قبول روايته وشهادته وان كان فسقه
مقطوعا به فاما ان يكون ممن يرى الكذب ويتدين به او لا يكون كذلك فان كان الاول رد روايته وشهادته
بلا خلاف كالخطابية من الروافض لانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم في المذهب والآراء وان لم يتدين
بالكذب فالاكثر على قبول روايته وشهادته والقاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من الاصوليين
ردوا شهادته وروايته وهو المختار في الاحكام للفسق المقطوع فانه تعالى قال ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
امر برد نبأ الفاسق وهذا مقطوع بفسقه فكان مندرجا تحت عموم الآية وهو كالخوارج الذين
استباحوا الدار وقتلوا الاطفال والنسوان وقال فخر الاسلام ان دعي المقطوع بفسقه الذي

لم يتدين بالكذب غير انه دعا الى هواه ومعتقده ردت روايته دون شهادته لان الدعوة لا يؤمن معها الافتراء لاجلها
حتى بخلاف الشهادة الاكثر قالوا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والفاسق فيما نحن بصدده
ظاهر الصدق لتحرزه عن الكذب وتدينه بتحريمه فكان مندرجا تحت عموم الخبر وقبل علي والصحابة
رضي الله عنهم قول قتلة عثمان رضي الله عنه والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك اجماعا
والجواب انه مقطوع بفسقه فلا ظاهر وكيف يندرج تحت الخبر ولا نسلم ان كل من قبل شهادة قتلة عثمان
والخوارج اعتقد فسقهم فان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة ولم يكونوا معتقدين فسق انفسهم
ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم وان قبلوا شهادتهم لا يصح انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق
مسئلة الاكثر على الاكتفاء بالواحد في الجرح الى قوله من تصنيف الشرائع   اختلفوا في الجرح
والتعديل هل يثبت بقول الواحد ام لا الاكثر على الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل في الرواية دون
الشهادة وقيل لا يثبت الجرح والتعديل في الرواية والشهادة بالواحد بل لا بد من اعتبار العدد في
الرواية والشهادة وقيل يكفي الواحد في الجرح والتعديل في الرواية والشهادة لنا ان الجرح والتعديل
شرطان للرواية والشهادة والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه وكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته
اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية فكان الحكم في شرط كل منهما هو
الحكم في مشروطه الذين اعتبروا العدد فيهما قالوا التزكية والتعديل والجرح شهادة فيشترط فيها العدد
كالشهادة على الحقوق قلنا لا نسلم انها شهادة بل اخبار فان القول بالشهادة ليس اولى من القول بالاخبار
فلا يعتبر العدد في قبولها كالرواية قالوا القول بانها شهادة اولى من القول بانها اخبار لما في القول
بانها شهادة من الاحتياط فكان اولى قلنا ما قلناه من انه اخبار اولى حذرا من تضييع اوامر الله تعالى
ونواهيه   مسئلة القاضي لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل الى قوله على اهل السنة تعصبا
اختلفوا في اشتراط ذكر السبب في الجرح والتعديل قال القاضي ابو بكر لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل بل وقيل يشترط ذكر السبب في الجرح والتعديل واشترط الشافعي ذكر السبب في الجرح دون التعديل صح
وقيل العكس اي يشترط ذكر السبب في التعديل دون الجرح وقيل ان كان المعدل او الجارح عالما باسباب
الفسق والعدل لم يحتج الى ذكر السبب فيهما والا احتاج الى ذكر السبب فيهما وقال فخر الاسلام ان كان
الطاعن في الحديث صحابيا والحديث من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن يجرح الحديث مثال ذلك
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه انه لا ينفي
احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة
الحد من حظ الائمة مبنا على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا لانا

ملقينا الذين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه من قسمة
سواد العراق مع ان القسمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتما فمن عمر وقول علي رضي الله عنهما جرح
لحديث التعريب وامتناع عمر من قسمة سواد العراق جرح لحكم القسمة وطعن الصحابي في محل يحتمل الخفاء
ليس بجرح كرد ابي موسى حديث الوضوء من القهقهة فانه روي عن ابي موسى الاشعري انه لم يحمل بحديث
الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن رده جرحا للحديث لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل
الخفاء وان كان الطعن من غير صحابي وهو الطعن الذي يلحقه من ائمة الحديث لا يقبل الا مفسرا بسبب
صالح للجرح متفق عليه من غير متعصب فانه اذا كان الطعن منه فيه مجملا مثل ان يقول ليس بمرضي او ليس
بشيء او ليس بذاك لم يقبل لان العدالة ظاهرة في المسلم خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق
الطعن لبطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من الرواية ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق
فهذا اولى احتج المصنف رحمه الله على ما ذكر فخر الاسلام بان الاصل العدالة فلا ينبغي الا بيقين
الجرح فلا يعتبر مع تخلف بعض هذه الشروط قال القاضي المزكي او الجارح اذا كان عدلا بصيرا
بما يعدل ويجرح به لم يزكي ولم يجرح الا عن يقين فلا معنى لاشتراط ذكر السبب اجاب المصنف بانه يحتمل
ان يكون جارحا عنده دون غيره فانه قد يعتقد عدالة او جرحه بامر يرى كونه سببا عنده ولم يكن
سببا في نفس الامر وعند غيره فيبني جرحه وتعديله على اعتقاده قالوا الظاهر من حال العدل البصير
بجهات الجرح والتعديل انه يكون ايضا عالما بمواضع الخلاف والوفاق والظاهر انه لا يطلق الجرح الا في
صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة
والدين اجاب المصنف رحمه الله بانه قد يحمله التدين بمعتقده في مختلف فيه انه جارح مطلقا فيطلقه
ولا تلبيس عنده وقد عرف اسباب الجرح من طالها فهي كثيرة قال فخر الاسلام قد بلغنا ان بعضا عد اوجز
وما لا يصلح للجرح العنعنة والارسال وقلة المزح والصبا بعد صحة التحمل وكطعن الملحدين في اهل
السنة تعصبا   مسئلة التصريح بالتزكية مع سببها الى قوله مع الرواية في الآخر التصريح بالتزكية
بان يقول هو عدل رضي مع سبب التزكية بان يقول لاني عرفت منه كذا وكذا تعديل بالاتفاق والتصريح بالتزكية
بغير سبب التعديل مختلف فيه وتعديل في الاظهر والحكم بشهادة من جاء كم عادل الا يرى الحكم بغير عدل
تعديل للشاهد متفق عليه والا كان الحاكم فاسقا بالحكم بشهادة من ليس بعدل عنده وهذا الطريق
راجح على الثاني الذي هو تصريح بالتزكية من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ومساو
للاول لاستوائهما في الاتفاق عليهما والعمل بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يكون

ذلك من باب الاحتياط فعد قيل انه تعديل بالاتفاق ايضا والا كان عمله برواية من ليس بعدل فسقا
وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التصريح بالتزكية مع ذكر السبب والى الضمني وهو الحكم بالشهادة
لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية وكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم ورواية العدل عن الشخص
قيل تعديل وقيل ليس بتعديل وتفصيل الثالث يقال ان علم من عادة الراوي انه لا يروي الا عن عدل فتعديل
والا فلا وهو المختار في الاحكام لان العادة جارية بالرواية عن من لو سئل عن عدالته لتوقف فيها
ولا يلزم من روايته عنه مع عدم العلم بعدالته ان يكون ملبسا في الدين كما قيل لانه انما يكون كذلك
ان لو وجبت روايته عنه على غير العمل به وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا فعلى
السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق مرجوح
بالنسبة الى ما تقدم اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر ولا سيما اذا اقترن بذكر السبب للاتفاق
عليه والاختلاف في هذا الطريق ولاختصاص الشهادة بالتحرز واما بالنسبة الى العمل بالرواية
فلاشتراكهما في اصل الرواية وامتياز احدهما بالعمل به   مسئلة الجمهور على عدالة الصحابة الى قوله
على مذهب المصوب وغيره   اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم وقيل ان حكم
الصحابة في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية وقيل هم كانوا عدولا
الى وقت ظهور الفتن فيما بينهم وبعد ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي او الشاهد منهم اذا
لم يكن ظاهر العدالة وقيل كل من قاتل منهم عليا رضي الله عنه فاسق مردود الرواية والشهادة لخروجهم
عن الامام الحق والمختار ما هو مذهب الجمهور من الائمة وذلك لما تحقق من الادلة الدالة على عدالتهم
وتزاهدهم وتخييرهم على من بعدهم فمن ذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم وما تواتر من مناصرتهم للرسول
صلى الله عليه وسلم والهجرة اليه والجهاد بين يديه وامتثالهم اوامره واجتنابهم نواهيه والقيام بحدوده
ومراسمه حتى انهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك
وعلى هذا فالنوادر والفتن التي جرت فيما بينهم ينبغي ان يطلب لها احسن محمل فيحمل على ان ذلك
انما كان لما ادى اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح
للمسلم وعلى هذا سواء كان كل مجتهد مصيبا او المصيب واحدا فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون واحدام
مردودة بالاجماع   مسئلة الصحابي من رآه عليه السلام الى قوله كالو قال انا عدل   لما
فرغ من بيان عدالة الصحابة اراد ان يشير الى بيان من يقع عليه اسم الصحابي ذهب الاكثر الى ان الصحابي

مسلم راه صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة وان لم يرو عنه ولم يطل صحبته وقيل الصحابي
من راى النبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته وان لم يرو عنه وقيل الصحابي من اجتمع فيه طول
الصحبة والرواية عنه والنزاع في هذه المسئلة لفظي والاشبه انما هو الاول لان الصاحب مشتق
من الصحبة قابلة للتقييد بالقليل والكثير ومنه يقال صحبته ساعة وصحبته يوما وشهرا واكثر وقابل
ايضا للرواية وعدمها فكان للمشترك ولان الحالف لا يصحبن فلانا يبر بصحبته ساعة القائلون بان الصحابي
هو الذي طالت صحبته قالوا يصح نفي الصحابي عن غير الملازم واطلق على الملازم ومنه يقال اصحاب
القرية واصحاب الكهف واصحاب الرقيم واصحاب النار واصحاب الجنة واصحاب الحديث للملازمين
لذلك والاصل الحقيقة قلنا صحة النفي انما هي لاجل ان الصاحب وان كان في اصل الوضع لمن له صحبة
قلت او كثرت غير انه في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته وملازمته وفهمت الملازمة بحسب العرف ونفي
الاخص الذي هو المفهوم العرفي لا يستلزم نفي الاعم فعلى هذا لو قال المعاصر انا صحابي وهو ظاهر العدالة
صدق لان الظاهر صدقه ويحتمل ضده وهو ان لا يصدق في ذلك لكونه متهما بنسبة رتبة عظيمة الى نفسه
كما لو قال انا عدل   الثالث في سند الراوي الى قوله لانه اضافه فتطلب   لما فرغ من القسم الثاني
شرع في القسم الثالث في مستند الراوي والراوي اما صحابي واما غير صحابي فاذا قال الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او اخبرني وحدثني او شافهني رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهو خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم واجب القبول بالاتفاق واختلفوا في مسائل منها ما اذا قال الصحابي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فالاكثر على انه محمول على انه سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم فيكون
حجة من غير خلاف وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو مردد بين ان يكون قد سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم
وبين ان يكون سمعه من غيره وبتقدير ان يكون قد سمعه من غير النبي صلى الله عليه وسلم فمن قال بعدالة جميع
الصحابة يحكمه حكم ما سمعه من النبي عليه السلام ومن جعل الصحابة كغيرهم في وجوب الكشف عن حال
الراوي منهم فحكمه حكم مراسيل التابعين والظاهر الاول وهو ان ذلك محمول على سماعه من غير واسطة
مع امكان سماعه من الواسطة لان قوله قال يوهم السماع من النبي عليه السلام من غير واسطة ايهاما ظاهرا
والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باوضاع اللغة انه لا ياتي بلفظ يوهم معنى ويريد غيره
ومنها اذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يامر بكذا وينهى عن كذا فالاكثر على انه
حجة لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول ذلك الا بما تحقق انه امر ونهي من غير خلاف نفيا
للتدليس والتلبيس عنه ولانه يقال ذلك على وجه الاحتجاج ظاهرا فلا ينقل الصحابي ما يوجب على

علينا معه اعتقاد الامر والنهي فيما لا نعتقده امرا ولا نهيا ومما يقال ان الامر والنهي مختلف فيهما فلعل الصحابي
سمع صيغة اعتقد انها امر او نهي وليست كذلك عند غيره او هو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده
وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فنقل الامر والنهي وليس بامر ونهي عند غيره فهو خلاف الظاهر لبعد
الصحابي من مثله لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته باوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع
الخلاف والوفاق فيبعد من مثل ذلك ومنها اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب علينا كذا او
حرم علينا كذا او ابيح لنا كذا فالاكثر انه يجب اضافة ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم وذهب جماعة من الاصوليين
ومنهم الكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى انه لا يضاف الى النبي عليه السلام والذي يدل على ما ذهب اليه الاكثر
ان الظاهر ان الصحابي لا يقول ذلك الا عن امر الرسول عليه السلام لان من كان مقدما على جماعة وهم بصدد
امتثال اوامره ونواهيه فاذا قال الواحد منهم امرنا بكذا او نهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه
قالوا مشكوك فيه بانه متردد بين كونه مضافا الى امر الكتاب او امر الايمة او امر بعض الايمة او امر القياس
والجواب عنه الاستبعاد فان النبي عليه السلام هو مقدم الصحابة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه
فاذا قال الصحابي أُمرنا بكذا ونُهينا عن كذا يُستبعد ان يريد امر غيره ونهي غيره ومنها اذا قال الصحابي
من السنة كذا فالاكثر على انه محمول على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الكرخي عكسه اي محمول
على سنة غير الرسول عليه السلام وهذه المسئلة مثل المسئلة التي قبلها احتجاجا واعتراضا وجوابا ومنها
اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا فالاكثر على انه محمول على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا
لبعض الاصوليين والذي يدل على مذهب الاكثر ان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض
الاحتجاج وانما يكون حجة اذا كان ما نقله فعل الجميع لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الاخر ولا
على غيرهم قالوا لو اضيف الى الجماعة لكان اجماعا واذا كان اجماعا لم يسغ مخالفته بطريق الاجتهاد وقد حيث
سُوّغ مخالفته بالاجتهاد دل على اضافته الى البعض قلنا ساغت مخالفته لان اضافة ذلك الى الجميع ظنا
لا قطعا كما سوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي عليه السلام لما كان
وقع طريق باعتبار ظنيا   واما غير الصحابي فمستنده قراءة الشيخ الى قوله من غير انكار فكقراءته
لما فرغ من مستند الصحابي اراد ان يذكر مستند غير الصحابي واما غير الصحابي فمستنده في الرواية اما
قراءة الشيخ لما يرويه عنه او قراءته على الشيخ او اجازة الشيخ له او مناولة الشيخ ما يرويه عنه او ان يكتب
له الشيخ كتابا بما يرويه عنه اما الاولان وهما قراءة الشيخ وقراءته على الشيخ فالمختار انهما سواء وقال المحدثون
ان الاول اي قراءة الشيخ اعلاها فان قراءة الشيخ طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان يقرأ على الصحابة

الى النبي عليه السلام
ومن كونه مضافا

لا ان يقرا عليه عليه السلام فيقول نعم ولما كان قراءة المحدث يشبه فعل النبي عليه السلام وانه ابعد من
السهو والخطاء كان ذلك اعلى واولى قال المصنف قلنا القراءة برسول الله عليه السلام احق لكون الرسول
عليه السلام مامونا عن السهو في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغير النبي ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته
صلى الله عليه وسلم اولى واما غير النبي عليه السلام فيجاز عليه السهو والغلط والنقص عليه وكانت
قراءة المحدث وقراءة غيره سواء ولان النبي عليه السلام لم يكن كاتبا ولا قاريا من المكتوب شيئا وانما يقرا
ما يقرا عن حفظ فكانت قراءته اولى واما فيمن يقرا من كتاب وسهو فلا فرق بينهما للمساواة من يتكلم او يسمع
فيستفهم فيقول نعم لان اللغة لا تنفصل بين شان المتكلم بنفسه وبين ان يقرا عليه فيستفهم فيقول
نعم بل القراءة على الشيخ احوط لان رعاية الطالب لما يقرا اشد عادة وطبعه لان الانسان في امر نفسه
احوط منه في غيره فان قراءة الشيخ من حفظه كان الاولى اي قراءة الشيخ اعلا لانه اشد عناية في الضبط امره
ولانه يحدث بحقيقة فان قصد الشيخ بقراءته اسماعه وحده او مع غيره قال الراوي حدثنا واخبرنا وقال
فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد الشيخ بقراءته اسماعه فليس للراوي ان يقول حدثنا واخبرنا
لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال واخبر وحدث وسمعته يقول كذا واما قراءته على الشيخ من
غير انكار ومن غير موجب سكوت الشيخ من اكراه او غفلة او غيرهما فمعمول به عند الجمهور خلافا لبعض
الظاهرية لانه لو لم يكن روايته صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام صحة
ما ليس بصحيح وذلك بعيد عن العدل المتدين ثم اتفق القائلون بالصحة على انه يصح ان يكون الراوي
حدثنا واخبرنا قراءة عليه واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا والاصح انه يجوز مطلقا
قال القراءة على الشيخ اختار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقله الحاكم عن الائمة الاربعة واما قراءة غير الراوي الحاكم
على الشيخ من غير انكار فكقراءة الراوي عليه واما الاجازة الى قوله من زيادة او نقصان واما
اجازة الشيخ بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي
وحده او مع غيره فقد اختلفوا فيها والاكثر على تجويز الرواية بالاجازة فيقول اجازني او حدثني اجازة
او اخبرني اجازة ما بعد المجوزين الرواية بالاجازة والاكثر منهم على منع اخبرني وحدثني مطلقا لان
ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ومنع قوم حدثني اجازة والمختار عند المصنف رحمه الله انه ان
كان المجيز عالما بما في الكتاب الذي اجاز روايته والمجاز له فيهما ضابطا جازت روايته والا اي
وان لم يكن المجيز عالما بما في الكتاب او لا يكون المجاز له فيهما ضابطا بطلت الاجازة عند ابي حنيفة
ومحمد رضي الله عنهما وصحت الاجازة عند ابي يوسف واصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي

الى القاضي فان علم الشهود بما فيه شرط عندهما الا انه لا بد من ان يكون ما هو المقصود معلوما للشهود والمقصود
ما في الكتاب لا عين الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فلليسر كتاب اخر على حدة
فاما ما يبعث على يد الخصم فلا يشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة وعند ابي يوسف رحمه الله علم
الشهود ليس بشرط لصحة الشهادة لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يحبها ان يقف
عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدوا انه كتابه وختمه والاحوط ما قاله
ابو حنيفة ومحمد صونا للسنة وحفظا لها عما يتطرق اليها من الخلل بسبب جهل المجيز والمجاز له او
احدهما بما فيه والمناولة مع الاجازة فهي ان يناوله كتابا فيه حديث هو سماعه ويقول له اجزت لك ان تروي
عني ما فيه مثل الاجازة اذا امن على الكتاب من زيادة او نقصان في الخلاف والمزيف والمختار وله
ان يقول ناولني فلان كذا او اخبرني وحدثني مناولة واما الكتابة الى قوله ويحنث لو حلف
لا يخبر واما الكتابة فان يكتب الشيخ حدثنا فلان الى ان ينتهي الى المتن ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا
وفهمته فحدث به عني بهذا السند وهو مثل الخطاب وقد كان النبي عليه السلام يبلغ الاحكام بالكتب
والرسالة والمختار ان يقول في هذا اخبرنا لا حدثنا فان اخبرنا في العرف قد يطلق باعتبار الكتاب دون
حدثنا والذي يدل على هذا ان من حلف لا يحدث بكذا لا يحنث بالكتاب ويحنث لو حلف لا يخبر بذلك
ان الكتاب اخبار بحسب العرف وليس بحديث نسيه وما يكون من كتابه مذكرا الى قوله كالمعروف
الكتاب لا يخ اما ان يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيها ما كان مسموعا له واما ان لا يكون فما يكون من الكتاب
مذكرا فهو حجة مطلقا سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر ولا يبالي
بعد حصول التذكر بان حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب وما لا يكون من الكتابة مذكرا ويسمى خبرا لا سلام
اما بان وجد سماعه مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فلا يعمل به في القضاء
ولا في الرواية ولا في الصك عند ابي حنيفة لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه لان الكتاب
للقلب كالمرآة للعين وانما تعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا
الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه ومعنى كون الخط اماما ان الراوي
اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام وكان الخط امامه دون
الحفظ والاعتماد على الخط في ثلاثة مواضع فيها يجد القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود
لا يتذكر انهم شهدوا بذلك ويجد بخطه من غير ان يتذكر الحادثة وما يكون في الاحاديث وما يكون
في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا يتذكر الحادثة والاصل في هذا كله ما قاله ابو حنيفة

لد كره

انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتقييد القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط
شبها لا يمكن التمييز بينهما فبصورة الخط لا يستفيد علما من غير التذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن
الاحتراز عنه بالجد في الحفظ فلا يلغو اعتبارها لكن الشبهة هيهنا بان يكون بالتقصير في الحفظ وما
فسد من الاجتهاد ان الابتناء على الصور دون المعاني وروى عن محمد رحمه الله الاطلاق في البلاثة
اي يعمل به في الكل واجاز ابو يوسف للقاضي العمل بالخط اذا كان محفوظا عنده مختوما بخاتمه سواء كان
خطه او خط معروف لان القاضي لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل
المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس في وسعه التحرز من النسيان
فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطل احكام الشرع واذا كان الكتاب
في قمطره مختوما بخاتمه محفوظا بيده فالظاهر انه يحصل الامن عن التزوير الذي يتطرق في خط القاضي
عادة والقاضي مامور باتباع الظاهر فجاز العمل واجازه ايضا في الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف
تغييره عادة بالشرط المذكور بان يكون تحت يده ويد غيره من الامناء كيده ولم يجز في الصك العمل بالخط من
غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلا يحل الشهادة به ما لم
يتذكر الحادثة اللهم الا اذا كان الصك في يد الشاهد فانه حينئذ جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر
لوقوع الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذي في يد القاضي واجاز محمد العمل بالخط الامام عند البعض
انه حجة مطلقا سواء كان في القضاء او في الرواية او في الصك وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه
لا يجري فيه التغيير فانه لو بدلت بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام
متفاوتة اظهارا للقدرة خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لا حكم له
ولا اعتبار لتوهم التغيير فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه وما يجده الراوي بخط ابيه او خط

ان ثم

رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط ابي او بخط فلان ولا يزيد عليه ليكون ابعد عن
التهمة وخط المجهول مفردا باطل وذلك بان وجد سماعه بخط لا يعرف كاتبه فهو باطل لا يعمل
به واذا كان خط المجهول مضافا الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والسند باسمه يقع بها التعريف
فهو كالمعروف قال علاء الدين عبد العزيز رحمه الله يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه بخط لا يعرف
كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون في اخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع
هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان وفلان الى ان يأتوا باسماء السامعين اجمع فاذا وجد
سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروي لانتفاء التهمة والتزوير عنها لان الكا

كان في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة
نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط
مختلفة مجهولة بان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق
ما تضمنه ذلك الخط ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته فيما اظن ان
الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثيرة
فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون هيهنا على الزور والكذب فقلنا انه
يحل له ان يروي   الرابع فيما اختلف في رده به الى قوله والشهيد مستبد بكلماتها لما فرغ
من القسم الثالث شرع في القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به اختلفوا في نقل حديث النبي
صلى الله عليه وسلم بالمعنى دون اللفظ ذهب الاكثرون الى انه جاز نقل الحديث بالمعنى ان كان الناقل
عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها والاولى الاداء بصورة اللفظ ان امكن احترازا بعد عن
التغيير والتبديل وسوى الناقل قوله والا اي وان لم يكن الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف
مواقعها لم يجز له نقل الحديث بالمعنى ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف وهو اختيار ابي بكر الرازي
وجوب نقل اللفظ على صورته وقيل ان كان نقل المعنى بلفظ مرادف جاز اذ لا يشتبه الحال فيه
وان لم يكن بلفظ مرادف لا يجوز وقال فخر الاسلام ما يكون من السنة محكما لا يشتبه معناه ولا يحتمل
غير ما وضع له مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن لا باس لمن له
بصر بوجوه اللغة فيه النقل رخصة وتيسيرا وما هو ظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه من عام
يحتمل الخصوص مثل قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه او من حقيقة يحتمل المجاز مثل قوله
عليه السلام لا وضوء لمن لا يسم الله لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع من علمي اللغة والفقه بطريق الاجتهاد
لانه اذا لم يكن جامعا بين العلمين لم يؤمن عليه ان ينقله الى عبارة لا تكون في احتمال الخصوص والمجاز
مثل العبارة الاولى بان يضم اليه من المؤكدات ما يقطع احتمال الخصوص ان كانت عامة او المجاز ان
كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم او الى عبارة تزيد عموما بان يذكر جمع الكثرة
مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام صيغة ومعنى
واما المشكل والمشترك فلا يحل فيه النقل بالمعنى لانه لا يفهم معناه الا بالتأويل وتأويله على غيره ليس بحجة
واما المجمل والمتشابه فلا يتصور فيه النقل لان المجمل لا يفهم مراده الا بالتفسير والمتشابه ما انسد عليه
باب دركه وابتلينا بالكف عنه وما يكون من جوامع الكلم التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل

ايضا نقلها بالمعنى لانه لا يومن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعان قد يقصر عنها عقول ذوي الالباب وذلك
مثل قوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان والدليل على ما ذهب اليه الاكثرون رواية ابن مسعود
وغيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او نحوه فان ابن مسعود كان اذا حدث قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم هكذا او نحوه ولم ينكر عليه منكر ونعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن رسول الله احاديث
في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة شايعة بينهم من غير نكير من احد من الصحابة وايضا الاتفاق على جواز
تفسير الحديث بالعجمية فجواز تفسيره بالعربية اولى لان العربية اقرب الى العربية وايضا كان
رسول الله بعث الرسل الى الاطراف لابلاغ اوامره ونواهيه ولا يتعبدهم باللفظ فانه يجوز لهم بلاغ بلغة
المبعوث اليهم دون لفظ النبي عليه السلام وهذا دليل الجواز ولان النظم في السنة غير مقصود
ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى فاذا اتى
بالمعنى جاز لان المقصود حاصل المانعون من جواز نقل الحديث بالمعنى قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى
من هو افقه منه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه يعني اللفظ على وجه من غير زيادة ولا نقصان
يصح ان يقال فيه اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم لغة الى لغة ولم يغير المعنى اديته كما سمعته وقالوا
ايضا اختلف علماء العربية واهل الاجتهاد في معنى اللفظ الواحد حتى ان كل واحد منهم قد يتنبه
لما يغفل عنه غيره فقد يحمل الناقل وان كان عالما بالعربية واختلاف دلالات الالفاظ اللفظ على
معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ولعل ذلك المعنى لا يكون مرادا فاذا تكرر النقل مرتين
واكثر والحال الحال الذي ذكر من التنبيه لمعنى والغفلة عن غيره ادى الى الاخلال بالمقصود بالكلية
اجاب بان الكلام في تاديه المعنى على وجهه من غير زيادة ولا نقصان حتى انه لو ظهرت فيه زيادة او
نقصان يكون ممتنعا وقالوا ايضا لو جاز النقل بالمعنى لاطرد الجواز في القران وكلمات الاذان
والتشهد والجامع انه قول متعبد باتباعه اجاب عنه بالفرق بين ما نحن فيه وما ذكر من الاصول
المقيس عليها اما القران فلان اللفظ فيه مقصود للاعجاز فتغييره مما يخرجه عن الاعجاز ولا يجوز
وليس كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ واما الاذان والتشهد فتعبد بكلماتها
والمقصود التعبد بتلك الكلمات وذلك لا يحصل بمعناها والمقصود من الخبر المعنى
مسئلة اذا انكر الاصل رواية الفرع الى اخره اذا انكر الاصل اي الشيخ رواية الفرع عنه فان
كان انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع بان قال الاصل ما رويت لك هذا الحديث

او كذبت علي لم يعمل بالخبر بالاتفاق لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر ولا بد من كذب احدهما وهو موجب
للقدح في الحديث لكن لا يقدح ذلك في عدالتهما لان كل واحد منهما عدل يقين والشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك
فيهما على عدالتهما فان لم يكن انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع فالاكثر انه يعمل به وهو مذهب الشافعي رحمه الله
ومالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين وهو قول محمد خلافا لابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله
قيل سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه تخريجا من اختلافهم في مسئلة ادب القاضي ان من ادعى
عند القاضي انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على قضاء القاضي
يقبل عند محمد لاحتمال النسيان من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكاره من يسند القضاء اليه فكذلك
في باب الرواية قال القائل الفرع عدل جازم بالرواية عن الاصل غير مكذب فان الاصل لا يكذبه وهما عدلان
فوجب قبول روايته والعمل بها كما لو جن الاصل او مات فان رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها اجماعا
ونسيان الاصل لا يزيد على موته وجنونه واستدل على مذهب الاكثر بما روي ان ربيعة روى عن سهيل
ابن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويرويه هكذا ولم ينكر
عليه احد من التابعين ذلك فكان اجماعا منهم على جوازه ورد هذا الاستدلال بان هذا الحديث ورواته
على الوجه المذكور صحيح لا نزاع فيه ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل وجوازه قال المانع من وجوب العمل
به قال عمار بن ياسر لعمر رضي الله عنه اما تذكر يا امير المومنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما
انت فلم تصل واما انا فتمعكت ثم صليت ثم سالت النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
انما كان يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر عمار رواية مع كون عمار عدلا عند عمر لما كان ناسيا له وقال لتتق الله
في قضية عمار حين لقينا فان عمار الم يكن راويا عن عمر بل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولعل عدم عمل عمر رضي الله عنه
بروايته لشكه فيها واستدل المانع عن القبول بالقياس على الشهادة حيث انكر شاهد الاصل شهادة الفرع
عليه على سبيل النسيان فان شهادة الفرع عنده ساقطة ان الاصل لا يقبل وهذا الاستدلال ليس بشي بعد
فان القياس على الشهادة لا يصح لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية وقد اعتبر في الشهادة من الشروط
والقيود ما لم يعتبر في الرواية ولان صحة شهادة الفرع موقوفة على تحميل الاصل فاذا انكر الاصل بطل
التحميل والرواية صحتها موقوفة على السماع دون التحميل مسئلة اذا انفرد العدل الى اخره
اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لا تخالف المزيد عليه كما اذا روى
جماعة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة فزاد وصلى فان اختلف
المجلس بان يكون المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس غير الباقين قبلت الزيادة بالاتفاق وان اتحد المجلس
مجلس

وكان من لا يروي الزيادة قد انتهى في العدد الى حد لا يتصور غفلتهم عن سماع مثل تلك الزيادة وفهمها لم تقبل
الزيادة لان تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة اولى من تطرقه الى العدد المفروض
وان لم ينته من لا يروي الزيادة في العدد الى هذا الحد فالجمهور اتفقوا على وجوب قبول الزيادة خلافا
لجماعة من المحدثين ولاحمد في احدى الروايتين عنه والدليل على مذهب الجمهور ان الراوي عدل ثقة جازم
بالرواية فوجب العمل بروايته وعدم نقل الغير الزيادة يجوز ان يكون لعروض شاغل اشغله عن سماع الزيادة
وفهمها من الم او جوع او عطش مفرط او فكر في امر مهم او الاشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه او
سهو او نسيان بعد سماعها ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية لا يكون عدم نقل غيره
الزيادة قادحا في روايته المانعون من القبول قالوا لو عمل بمثل هذه الزيادة لعمل بالخبر مع الشك
فان احتمال الغلط والسهو والوهم قائم في نقل الزيادة فان الناقل قد يتوهم انه سمع تلك الزيادة ولم يكن
قد سمعها او انه سمعها من غير الرسول ويتوهم سماعها من الرسول او انه ذكرها على سبيل التفسير والتاويل
فظن السامع انها زيادة في الحديث المروي وذلك كما روي ان ابن عباس رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه
بعض الرواة في الحديث وكذلك ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال فاذا زادت على مائة
وعشرين استونفت الفريضة فظن الراوي ان الاستئناف اعادة الفرض في المائة الاولى فقال
في كل خمس شاة وادرج ذلك في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع تعارض الاحتمالين فليس العمل
بالزيادة اولى من تركها بل ترك الزيادة ~~الزيادة~~ اولى فان تطرق الغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه
الى الجماعة وكان الترك اولى قلنا تلك الاحتمالات في حق من لم يرو الزيادة ارجح واكثر ولان سهو الانسان
فيما سمعه اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه وما رجح به من زيادة عدد الساكتين غير مطرد فيما اذا
كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الاخرين وهو من جملة صور النزاع وان جهل حال المجلس في اتحاد
الرواية عن مجلس واحد ومجالس مختلفة فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة فيه
اولى نظرا الى احتمال اختلاف مجلس الرواية هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه وان
كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة ولو روى
العدل الواحد الزيادة مرة واهملها اخرى في حديث واحد فالتفصيل والحكم كما اذا تعدد الرواة
ولو اسند الخبر واحد وارسله الباقون او رفعه الى رسول الله ووقفه الباقون او وصله وقطعوه
فالخلاف كالزيادة فعليك بالاعتبار   مسئلة اذا نقل بعض الحديث الى اخره اذا سمع

الراوي خبرا واراد نقل بعضه وحذف بعضه فان لم يتعلق بعضه ببعض فهو كاخبار متعددة فيجوز نقل
البعض وترك البعض بلا خلاف والاولى نقله بكماله وذلك كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمنون تتكافؤ
دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم وان تعلق بعضه ببعض بان يكون
الحديث اشتمل على غاية كنهي رسول الله عن بيع الثمار حتى تزهي او شرط كقوله من قاء او رعف او امذى
فليتوضأ وضوءه للصلاة او استثناء كقوله لا تبيعوا البر بالبر الى قوله الا سواء بسواء لم يجز ذكر بعض
الخبر وترك ذكر الغاية او الشرط والاستثناء لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع   مسئلة خبر الواحد
فيما تعم به البلوى اي فيما يحتاج اليه عموم الناس من غير ان يكون مخصوصا بواحد دون اخر كخبر ابن مسعود
رضي الله عنه في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر الجهر بالتسمية وخبر ابي هريرة رضي الله عنه في رفع اليدين
في الركوع غير مقبول عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم والاكثر على انه مقبول واحتج المصنف رحمه الله
على عدم القبول بان تكرر البلوى مستلزم لشيوع حكمها وذلك لانه مما يتكرر في كل وقت ويكثر السؤال عنه
والجواب لانه يجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد به ويتوفر
الدواعي على نقله فاذا انفرد بنقله الواحد دل على عدم الصحة والاكثر قالوا ان الراوي عدل ثقة جازم
بالرواية فيما يمكن فيه صدقه وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبره فيما لا يعم به البلوى
اجاب المصنف عنه بان امكان صدقه عقلا عارضه استحالته عادة بخلاف ما لا يعم به البلوى فان امكان
صدقه فيه لا يعارضه استحالته عادة فان انفراد الواحد بالنقل فيما لا يعم به البلوى ليس مستحيل عادة
مسئلة اذا خالف الكتاب الى اخره   خبر الواحد اذا ورد مخالفا لنص الكتاب او السنة
المتواترة او الاجماع لا يقبل لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني
بوجه فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعند اصحاب ابي حنيفة رضي الله
عنهم لا يترك ظاهر الكتاب بخبر الواحد ولا يخص عموم الكتاب به حتى لا يترك ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
بحديث التسمية ولا يخص عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم اما عند العراقيين من مشايخ الحنفية والقاضي ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين فلما
افادت عمومات الكتاب بظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها
به واما عند من جعلها ظنيا من مشايخهم مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل
ان يجوز تخصيصها به والاوجه ان لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال
في العموم والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من

العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة في ثبوت نظمها وعبارتها والشبهة في خبر الواحد
في نظمه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى موضح
في لفظه وتابع له في الثبوت فتؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح
خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه
فلذلك لا يجوز والعام من الكتاب انما لا يخص بخبر الواحد اذا لم يخصص بغير خبر الواحد اما اذا خصص
بغير خبر الواحد يجوز تخصيصه به ووجهه ظاهر ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد ولا يترك
الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان اللفظ اصل والمعنى فرع له ونظم الكتاب
فوق نظم السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فوجب الترجيح بالنظم قبل المصير بالمعنى وقول المصنف رحمه الله
لان الكتاب يعني المتن اي النظم والثبوت فلا يترك بما فيه شبهة انما هو على طريقة القاضي ابي زيد
ومن تابعه مسئلة اذا روى مشتركا وحمله على احد محامله الى آخره اذا روى الصحابي
خبرا مشتركا بين محامل على سوية كلفظ القرء ونحوه وحمله على احد محامله وبنينا على ان المشترك لا يحمل
على جميع محامله فالمعروف وجوب حمله على ما عينه الراوي لان الظاهر من حال النبي عليه السلام
انه لا ينطق باللفظ المجمل الا لقصد التشريع وتعريف الاحكام وتخليته عن قرينة حالية او مقالية
تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه ولا
يعتد بان تاويله وتعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين فان اجتهد غير الراوي من
المجتهدين فلاح له تاويله وانقدح له وجه يوجب تعيين غير ما عينه الراوي وجب عليه اتباع ذلك
والراي وان لم يلح له وجه غير ذلك فتعيين الراوي صالح للترجيح فيجب اتباعه وان كان اللفظ ظاهرا
في المعنى فحمله الراوي على غيره فالاكثر على انه يجب الحمل على ظاهر هذا الخبر دون تاويل الراوي
وقيل يجب الحمل على ما عينه الراوي وقال القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ان علم ان الراوي
صار الى ما عينه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم لذلك التاويل وجب الحمل على ما عينه الراوي وان
جهل ذلك بل جوز ان يكون قد صار الى ما عينه لدليل ظهر له من نص او قياس وجب النظر في ذلك الدليل
فان كان مقتضيا لما ذهب اليه وجب المصير اليه والا فلا والمختار في الاحكام انه ان علم ماخذ الراوي
في المخالفة وان ذلك الماخذ مما يوجب حمل الخبر على ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه اتباعا
لذلك الدليل لا لان الراوي عمل به فانه ليس عمل احد المجتهدين على الآخر حجة وان جهل ماخذ الراوي
وجب العمل بالظاهر لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الاصل

في وجوب العمل بالخبر ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل انه كان لنسيان طرأ عليه ويحتمل انه كان لدليل اجتهد
فيه وهو مخطئ فيه او مصيب ويحتمل انه علم ذلك علما لا مراء فيه من قصد رسول الله واذا تردد بين هذه
الاحتمالات فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال وعلى كل تقدير فالراوي بمخالفته لظاهر الخبر لا يفسق
حتى يمنع العمل بروايته وان كان الخبر نصا في مدلوله غير محتمل للتاويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي
له سوى ظهور ناسخ عنده ولعله يكون ناسخا في نظره ولا يكون ناسخا عند غيره ولا يكون حجة فانه لا يترك النص
الذي لا احتمال فيه لامر محتمل مسئلة اذا خالف ما رواه الى قوله لجواز التقدم اذا خالف الراوي
ما رواه بان افتى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فان كان قبل روايته الحديث لم يرد ذلك الحديث ولا يوجب
جرحا فيه لان الظاهر كان مذهبه وانه ترك الخلاف بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وان
كان مخالفته بعد الرواية يرد الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليس
ثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس بثابت ساقط وان كان خلافه
باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه
ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا او قد ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع من قبول الرواية واذا جهل التاريخ
لم يرد ولا يقدح في الحديث لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل
ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه واذا ثبت
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عمل بخلاف خبر الى آخره اذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عمل بخلاف خبر لم يكن النبي عليه السلام داخلا تحت عمومه لكنه دل دليل على ان ذلك الفعل من خواصه
عليه السلام لا يشاركه غيره فيها يجب العمل بالخبر وان لم يكن ذلك من خواصه يجب العمل بالراجح من الخبر والفعل
ان تعذر تخصيص احدهما بالآخر وان عمل بخلاف الخبر اكثر الامة لم يرد الخبر بالاتفاق لان اكثر الامة
بعض الامة فلا يكون عملهم حجة والخبر حجة ولا يرد الحجة بما ليس بحجة الا ان يكون عمل الاكثر كاجماع المدينة
فانه حجة يكون عند القائل بان اجماع المدينة حجة مسئلة خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول
الى آخره اتفق الشافعية والحنابلة واكثر الناس على ان خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول وهو قول
ابي يوسف واختيار الجصاص ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ومنع الكرخي منه والدليل على
انه مقبول ان الراوي عدل وهو جازم في حكم ظني فوجب قبوله لانه ظاهر الصدق وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر ولانه حكم ظني يجوز اثباته بالظن بدليل ثبوته بالشهادة وبظاهر الكتاب
فجاز اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنية والمسائل الظنية وكان الظن كافيا فيها المانعون قالوا لو قبل

او كان النبي داخلا
تحت عمومه صح

لم يسقط الحد بالشبهة واللازم باطل لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات بيان الملازمة ان
خبر الواحد محتمل فيورث شبهة اجاب المصنف رحمه الله بانه لا شبهة مع الصحة كما لا شبهة مع البينة
واحتمال الكذب قائم في البينة   مسئلة اذا تعارض خبر الواحد اي قول من الدين من غير تكبر
اذا تعارض خبر الواحد والقياس قدم الخبر عند الاكثر وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل والكرخي
وكثير من الفقهاء وقيل بالعكس اي قدم القياس على الخبر وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا
عالما غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا كان موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان
الراوي من المجتهدين المعروفين كالخلفاء الراشدين وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله
بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعايشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه
والنظر فحديثهم حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تايد بالقياس وان خالفه ترك القياس به لان الخبر
يقين بالاصل لانه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا احتمال للخطا فيه وانما الشبهة في طريقه وهو النقل
ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلام والقياس يحتمل الخطا في كل
وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في
الاصل اقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل وكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا اولى وهو
الخبر اولى واما رواية من لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط مثل ابي هريرة
وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة
وانسداد باب الراي ووجه عدم القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط حديث رسول الله
صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لانه عليه السلام قد اوتي جوامع الكلم واختص له اختصارا كما اخبر
عن ذلك والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة وقد كان
نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث رسول الله صلى الله
عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن ان يذهب عليه شيء من معانيه فيقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة
لا ينتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول فيدخل لهذا الخبر شبهة زايدة يخلو عنها القياس فان الشبهة
في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة
في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل
شبهة وهو القياس على الخبر وانما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بما هو فقه لفظ
النبي فاما ان نعني به الازدراء والاستخفاف بهم فمعاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمه

في غير موضع انه احتج بمذهب انس بن مالك وقلده فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من
انس لاشتراكهما في الصحبة واختصاص ابي هريرة بدعاء الرسول عليه بالفهم ونفيه في ردائه حتى انه اشتهر
عند الاصحاب في ذلك انه لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الراي والقياس لانه اذا انسد باب
الراي والقياس صار الحديث ناسخا للكتاب يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الراي من كل
وجه يترك الخبر لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ
في القياس وصار معارضا للاجماع فان الامة اجمعوا على كون القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة
القياس حدثوا بعد القرون الثلاثة فلا يعبا بخلافهم وانما قال معارضا لانه لا ينسخ الاجماع بالحديث
وانما ينسخ باجماع آخر مثله وكون الحديث ناسخا عند انسداد باب الراي مثل حديث ابي هريرة رضي الله عنه
في المصراة وهو ما روى ابو هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد
ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر فانه مخالف
للقياس وانسد فيه باب الراي لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله
عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وقد انعقد الاجماع
الرد٤ على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد وايجاب التمر مكان اللبن يكون مخالفا للحكم الثابت
بالكتاب والسنة والاجماع فيكون ناسخا للكتاب والسنة ومعارضا للاجماع وفصل ابو الحسين البصري
فقال ان كانت العلة ثابتة بنص قطعي وبعد الحكم بين القياس والخبر فالقياس مقدم على الخبر لان
النص على العلة كالنص على الحكم العلة فيكون حكم القياس قطعيا والخبر ظني والقطعي مقدم على الظني
وان لم تكن العلة ثابتة بنص قطعي وكان حكم الاصل مقطوعا به خاصة فموضع اجتهاد والا اي وان
لم تكن العلة ثابتة بنص قطعي بل بنص غير قطعي ولا حكم الاصل مقطوعا به فالخبر مقدم على القياس لاستواء
النصين في الظن وترجح الخبر بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة
فانه انما دل على الحكم بواسطة العلة وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل ان كان ثابتا بخبر واحد
فالاخذ بالخبر اولى وان كان حكم الاصل ثابتا بدليل مقطوع به فموضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر
واختار صاحب الاحكام فيه ان العلة ان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص على العلة في القياس
لا يخرجه عن القياس وكان النص الدال على العلة مساويا في الدلالة لخبر الواحد او مرجوحا فالخبر اولى

لدلالة الخبر على الحكم من غير واسطة ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة وان كان نص العلة راجحا
على خبر الواحد والعلة في الفرع قطعية الوجود فالقياس اولى وان كانت العلة في الفرع ظنية الوجود
فالظاهر الوقف لان رجحان دلالة نص العلة قابله دلالة خبر الواحد بغير واسطة فاعتدلا وان
كانت العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين
بخبر حمل بن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه برأينا وايضا ترك عمر رضي الله عنه القياس في ايجاب
تعريف دية الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روي في كل اصبع عشر من الابل وايضا ترك
عمر رضي الله عنه اجتهاده في منع ميراث المرأة من دية زوجها بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وكان ذلك مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه احد (
قالوا خالف ابن عباس ابا هريرة رضي الله عنه في الوضوء الى اخره المانعون من تقديم الخبر على خبره
القياس قالوا خالف ابن عباس رضي الله عنه خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار بالقياس وقال السنا
نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ عنه يتوضأ وايضا خالف ابن عباس خبر ابي هريرة فيما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم بماء
من قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا لكونها مخالفا للقياس والجواب
ان ابن عباس خالف الاول بما روي انه عليه السلام اكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس
بعد معارضته بالخبر وخالف الثاني لا للقياس بل لانه لا يمكن الاخذ به ولهذا قال ابن عباس فما ذا نصنع
بالمهراس والمهراس كان حجرا عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لا ستعماله صب
الماء من المهراس على اليد وايضا حديث معاذ اخر العمل بالقياس حيث بعثه النبي صلى الله عليه وسلم قاضيا الى
اليمن فقال بم تحكم قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد اخر
العمل بالقياس عن السنة من غير تفصيل بين المتواتر والاحاد واقره النبي عليه السلام وقال الحمد لله الذي رسوله
وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله وايضا خبر الواحد راجح على القياس في القوة وعليه الظن فكان
مقدما عليه لان الخبر يجتهد فيه في امرين في عدالة الراوي ودلالته على الحكم والقياس يجتهد فيه في ستة
امور الاول ثبوت حكم الاصل الثاني كونه معللا الثالث الوصف الصالح للتعليل الرابع نفي المعارض
في الاصل الخامس وجود ذلك الوصف في الفرع السادس نفي المعارض في الفرع فالخبر يتوقف على مقدمات
اقل وما يكون مقدماته اقل فاحتمال الخطأ فيه اقل وما يكون الخطأ فيه اقل يكون اقوى في غلبة
الظن وارجح المانعون من تقديم الخبر قالوا اما ذكرتم من رجحان الخبر معارض باحتمال كذب الراوي
وفسقه وكفره وخطائه لان الراوي ليس معصوم عن الكذب والمعصية والخطأ وباحتمال الاجمال

المصنف بان هذه الاحتمالات ثم
في دلالة الخبر والتجوز والاضمار والنسخ بخلاف القياس فانه لا يتطرق اليه شيء من هذه الاحتمالات اجاب
بعد مع ظهور عدالته وايضا هذه الاحتمالات متطرقة الى القياس باعتبار الاصل اذا كان الاصل ثابتا
بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وما يتطرق في دلالة الخبر من الاجمال والتجوز والاضمار والاشتراك
والنسخ فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه فان مثله في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة متطرق وهما
مقدمان على القياس قالوا ايضا ظن المجتهد في القياس يحصل من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل نفسه
من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره والانسان اوثق من غيره قلنا سلم ان ثقة الانسان بنفسه اتم من
ثقته بغيره لكن تطرق الخطأ الى القياس اقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق على ان في الخبر ترجيحا
من جهات اخر وهو ان الخبر مستند الى كلام المعصوم بخلاف القياس فانه مستند الى اجتهاد المجتهد
وهو غير معصوم وخبر الواحد غير مفتقر الى شيء من القياس والقياس مفتقر الى جنس النص في اثبات حكم
الاصل وفي كونه حجة وخبر الواحد يصير قطعا ضروريا بانضمام اخبار اخر اليه حتى يصير متواترا ولا
كذلك القياس فانه لا يصير مفيدا للقطع والتمسك بما يعتضد به من جنس الاقيسة اصلا وكان خبر الواحد اولى هذا
كله اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما واما اذا كان احدهما اعم من الاخر فان كان خبر الواحد اعم من القياس
خص القياس كما سياتي بيانه في التخصيص وان كان القياس اعم من خبر الواحد فان قلنا العلة لا يبطل بتقدير
تخصيصها بعمل بخبر الواحد فيما دل عليه ويعمل بالقياس فيما عداه كذلك جمعا بينهما وان قلنا يبطل العلة بتقدير
تخصيصها فهما متعارضان اي الحكم في العلة على ما عرف فيما اذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد
مسئلة المرسل من العدل مقبول عند الاكثر الى اخره واختلفوا في قبول المرسل وصورته ما اذا قال
من لم يلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عدلا قال رسول الله صلعم فالمرسل من العدل مقبول مطلقا
عند الاكثر وهو مذهب ابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجماهير المعتزلة كابي هاشم
وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون
من عدا هؤلاء وقال الشافعي ان كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسلا وقد اسنده غير مرسله او ارسله راو
اخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول الصحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل قد عرف
من حاله انه لا يرسل عن من فيه علة من جهالة او غيرها كمراسيل سعيد بن المسيب فهو مقبول والا فلا
ووافقه على ذلك اكثر اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف رحمه الله قول
عيسى بن ابان لان ارسال الائمة التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكر احد كارسال سعيد بن المسيب والشعبي
وابراهيم النخعي وغيرهم من الائمة التابعين فكان اجماعا على قبول مرسل ائمة النقل فان قيل لا اجماع

فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية اجاب
المصنف بانه لا اجماع قطعي في مسائل وهذا الاجماع ظني متصور في الاجتهادية ولئن منع عدم الانكار اجيب
بان الاصل عدم الانكار والظاهر انه لو وجد انكار لنقل ولما لم ينقل دل على عدمه وايضا فان العدل
من الائمة اذا اطلق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك الاطلاق الا وهو عالم
او ظان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فانه لو لم يكن عالما ولا ظانا بان الرسول صلى الله عليه وسلم قاله
لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل
الواسطة والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره وايضا لو لم يكن المرسل مقبولا لكان عدم قبوله لكون
الاصل غير عدل عند المرسل واللازم باطل والا كان مدلسا لانه حينئذ يكون الاصل غير عدل عنده
وقد يروي عنه فيكون مدلسا قالوا الجهل بعين الراوي مستلزم للجهل بصفته فان من جهل ذاته
جهل صفته والجهل بالصفة وحدها مانع من قبول الرواية فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة
مانعا فاذا كان الراوي مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون خبره مقبولا وايضا العلم بعدالة الراوي
شرط لقبول روايته والمرسل لا يعرف عدالة الراوي فلا يكون خبره مقبولا لفوات الشرط وايضا الخبر كالشهادة
في اعتبار العدالة وقد ثبت ان ارسال الشهادة الفرع مانع من قبولها فكذلك الخبر وايضا لو جاز قبول المرسل
لخلا ذكر الاسناد والبحث عنه عن فائدة وايضا لو جاز العمل بالمرسل لجاز في عصرنا هذا ان نعمل بمجازفة
ان نعمل بقول الانسان قال رسول الله كذا وان لم يذكر الرواة وهو ممتنع اجاب المصنف رحمه الله ان
الجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تعديله من جهة الحمل
وان جهلت عينه كما لو قال اخبرني عدل وبه يجاب عن الثاني وهو معرفة عدالة الراوي وعن الثالث ان
باب الشهادة اضيق من باب الرواية فافترق البابان فلا يلحق احدهما بالاخر وعن الرابع ان فائدة ذكر
الراوي في غير الائمة وفي المنقول عنه ظاهر لاشتباه حاله فان الراوي قد تشتبه عليه حال المروي
عنه فيتبين ليوكل النظر في امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل وهو من ائمة النقل لفائدة معرفة تفاوت
درجاتهم ورفع الخلاف في المرسل وعن الخامس بانه مهما كان المرسل في عصرنا من ائمة النقل قبل روايته
وان لم يكن المرسل في عصرنا من ائمة النقل لم يقبل روايته قال قابل المرسل مطلقا العدل اذا ارسل
الاصل المروي عنه غلب على الظن تعديل المرسل الاصل فيقبل اجاب المصنف رحمه الله بان
تعميم ارسال العدل للدلالة على تعديل الاصل ممنوع فان العدل من غير الائمة قد يرسل جهلا لمن
رواه ولذلك لم يقبل في عصرنا وقد احتج على الشافعي في اشتراطه ان المرسل يقبل اذا اسند غير المرسل

او اسنده المرسل فانه حينئذ العمل بالمسند والاعتماد عليه لا على المرسل وكذلك في قوله انه يكون مقبولا اذا ارسله
اثنان وشيوخهما مختلفة فانه حينئذ يكون ضم باطل الى باطل مثلا وضم الباطل الى الباطل لا يوجب القبول
واجيب عن الثاني بان المواخذة ليست بصحيحة فانه قد لا يحصل الظن بواحد منهم وبانضمام مرسل اخر
اليه يحصل الظن او قد يحصل الظن الضعيف بواحد منهما ويقوى الظن بانضمام الاخر اليهما واجيب عن
الاول بانه ساقط ايضا فان المرسل قد يقوى بالمسند ويستحق بذلك القبول والمسند قد يقوى بالمرسل
فيرجح على مسند اخر يعارضه   النوع الثاني المتن وفيه ثلثة فصول الى قوله ولما صح بقية   لما فرغ
في السند من النوع الاول شرع في النوع الثاني في المتن وذكر ثلاثة فصول الاول فيما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق
الثاني في وجوه اقتناص الحكم من النظم الثالث في المفهوم الفصل الاول فيما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق
كل واحد من الكتاب والسنة والاجماع اما ان يدل بمنطوقه او بغير منطوقه فتكلم في الفصل الاول فيما يدل
على المطلوب بمنطوقه وهو على اصناف منه الامر وهو اي لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص باتفاق
الاصوليين وهو قسم من اقسام الكلام ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد
ووعيد ونداء وسواء قلنا ان الكلام هو العبارة الدالة على ما في النفس بالوضع والاصطلاح او المعنى القائم
بالنفس على اختلاف المذاهب فانه ينقسم الكلام الى هذه الاقسام والكلام القديم النفسي وان كانت صفة
واحدة بالذات لا تعدد فيه فيصح كونه امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف
متعلقاته ومتعلقاته كما عرف في علم الكلام وانما وقع الخلاف بين الاصوليين في اطلاق لفظ الامر على الفعل
بطريق المجاز او الحقيقة والاكثر على ان لفظ الامر في الفعل مجاز وقيل لفظ الامر مشترك بين القول
المخصوص والفعل وقيل متواطئ اي لفظ الامر للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل والدليل
على ما ذهب اليه الاكثر انه يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا
او متواطئا لم يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوي المفهومين حينئذ
فسبق احدهما الى الفهم دون الاخر ترجيح بلا مرجح واما اذا كان متواطيا فلانه حينئذ يكون القول المخصوص
اخص من مدلوله ولا دلالة للاعم على الاخص واستدل على كونه مجازا في الفعل بانه لو كان حقيقة في الفعل
لاطرد في كل فعل لان الاطراد من لوازم الحقيقة والذي يدل على هذا ان اسم العالم لما كان حقيقة فيمن
قام به العلم اطرد في كل من قام به العلم واللازم باطل اذ لا يقال للاكل والشرب امر وبانه لو كان
حقيقة في الفعل لاشتق لمن قام به الفعل اسم الامر كما في القول المخصوص اذ هو الاصل الا ان يمنع
مانع من جهة اللغة كما اشتقوا اسم القارورة للزجاجة المخصوصة من قرار المائع فيها ومنعوا من ذلك

في الحجة والكون ولم يرد مثله في الامر بمعنى الفعل وبانه لو كان حقيقة في الفعل كما هو حقيقة في القول المخصوص
لاتحد جمعاهما واللازم باطل فان جمع الامر في القول المخصوص اوامر وفي الفعل امور وبانه لو كان حقيقة
في الفعل لوصف الفعل بكونه مطاعا ومخالفا لانه من لوازم الامر الحقيقي وصفته بكونه مطاعا ومخالفا واللازم
باطل وبانه لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه لانه من لوازم الحقيقة عدم صحة النفي واللازم باطل
وفي هذه الاستدلالات نظر لكن لما لم يتعرض المصنف لها اعرضنا عنه   وحد اكثر المعتزلة الى قوله
فاذا لم يوجد لم يتخصص ولم يتعلق به لما ذكر ان الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والقول كما يطلق
على اللفظي يطلق على الكلام النفسي اراد ان يذكر حد القول المخصوص باللفظ او بالارادة وحد اكثر المعتزلة
القول المخصوص بانه قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه وارادوا بقولهم ما يقوم مقامه اي
في الدلالة على مدلوله وقصدوا بذلك ادراج صيغة الامر من غير العربية وليس بسديد لانه غير مطرد
لدخول التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولا يجرمنكم
والارشاد نحو قوله تعالى فاستشهدوا والامتنان نحو قوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وغيرها من الاكرام نحو
ادخلوها بسلام آمنين والتسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين في هذا الحد ولدخول الصيغة
اذا صدرت من الاعلى لمن دونه على سبيل الخضوع في هذا الحد ايضا وليس بامر وغير منعكس لانه قد ترد
الصيغة من الادنى نحو الاعلى على طريق الاستعلاء وهو امر وقد خرج عن الحد المذكور ومن المعتزلة
من قال الامر اي القول المخصوص صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد وما
عداه من المحامل وهذا ايضا فاسد فان فيه تعريف الشيء بنفسه من حيث انه اخذ الامر في تعريف الامر
فان اسقط لفظ القرائن الصارفة الى اخره لزم التجرد مطلقا لانه يبقى صيغة افعل مجردة وحينئذ
يرد التهديد وغيره ومنهم من قال الامر صيغة افعل بامران ارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة
دلالة الصيغة على الامر وارادة الامتثال والاول اي ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النائم والساهي
وهو ارادة دلالة الصيغة على الامر احتراز عن التهديد وغيره والثالث وهو ارادة الامتثال احتراز
عن الحاكي والمبلغ وهذا التعريف ايضا فاسد فان الامر الذي هو المدلول وهو الذي في قوله وارادة
دلالتها على الامر ان كان الصيغة فسد التعريف لانه حينئذ يكون الكلام متهافتا من حيث ان حاصله يرجع الى
ان الصيغة دالة على الصيغة ويمتنع ان يكون الدال عين المدلول وان كان الامر الذي هو المدلول
غير الصيغة يمتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال ان الامر هو صيغة افعل فان قيل لم لا يجوز ان
يكون المراد بالامر الاول الصيغة وبالامر الثاني المعنى وحينئذ يستقيم لانه حينئذ معناه الامر الصيغة المراد بها

دلالتها على الطلب اجيب بان هذا لا يصح على راي نفاة الكلام النفسي وهذا التعريف على رايهم وايضا في
هذا التعريف تعريف الامر بالامتثال والامتثال وهو فعل المامور به على الوجه الذي امر فيلزم الدور ومنهم
من قال الامر ارادة الفعل ويرد عليه انه غير منعكس فانه قد يتحقق الامر مع تخلف ارادة الفعل وذلك
في مثل ما اذا توعد سلطان على ضرب زيد عبده من غير جرم فادعى زيد مخالفة العبد امره واراد السيد
تمهيد عذره بمشاهدة السلطان فان السيد يامر العبد بالفعل ولا يريد امتثاله لان السيد لو كان
مريدا لامتثال العبد بالمامور به لكان مريدا لهلاك نفسه لان السلطان توعده بالهلاك البتة عند موافقة العبد
للامر والعاقل لا يريد هلاك نفسه وهذا لازم لكل من يحده بالارادة وهذا لازم على تعريف الامر بالطلب فان
العاقل لا يطلب هلاك نفسه والاولى ان يرد مذهب المعتزلة بان يقال لو كان الامر بمعنى الارادة لوجب وقوع
كل مامور به واللازم باطل اما الملازمة فلان ارادة الفعل تخصص الفعل بحال حدوثه فاذا لم يوجد
الشيء لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم انه اذا لم يوجد
الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة
يلزم ان يكون المامور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله انه يموت على كفره
مامور بالايمان ولم يقع الايمان منه   وحده غيرهم الى قوله والتاني عن الدعاء والالتماس   وحد
الامر غير المعتزلة من الاصحاب حدودا منها حد بعض الاصحاب ان الامر خبر عن الثواب على الفعل والعقاب
على الترك وهو فاسد لانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به ولزوم العقاب على تركه من جهة الشارع حذرا من
امتناع الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالارتداد واما العقاب
فلجواز العفو والشفاعة فغير هذا الحد بان قيل الامر هو الخبر عن استحقاق الثواب على الفعل واستحقاق
العقاب على الترك فنقض بان الخبر محتمل للصدق او الكذب بخلاف الامر فانه غير محتمل لاحدهما
فبين الامر والخبر منافاة فلا يصح جعل الخبر جنسا للامر وقائما مقامه وحده القاضي ابو بكر والغزالي
وامام الحرمين وغيرهم بان الامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به فقولهم القول كالجنس
للامر وغيره من اقسام الكلام وقولهم المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به للفصل بين الامر وغيره
من اقسام الكلام ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال ونقض هذا التعريف بانه مشتمل على المامور والطاعة
والمامور مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر والطاعة موافقة الامر فيتوقف معرفته ايضا
على معرفة الامر فيلزم الدور فيهما وحد ابن الحاجب الامر بانه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي لان النهي عنده فعل

هو كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج به الدعاء والالتماس قال المصنف رحمه الله ويرد على تعريف
ابن الحاجب فعل تترك وكف لانهما امران وهما اقتضاء فعل هو كف ولا تكف ولا تترك فانهما اقتضاء فعل
غير كف وهما نهي فيحصل بالاولين العكس وبالاخيرين الطرد قال صاحب الاحكام فيه والاقرب في ذلك
انما هو القول الجاري على قاعدة الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء فقوله طلب
الفعل احترز به عن النهي وغيره من اقسام الكلام وقوله على جهة الاستعلاء احترز به عن الطلب بجهة الدعاء
والالتماس فان قيل ان اردتم بالطلب الارادة فهو مذهب المعتزلة لا مذهبكم وان اردتم به غير الارادة
فلابد من بيانه والا كان فيه تعريف الامر بما هو اخفى منه اجيب بان الطلب بديهي التصور
ثم القائلون بالنفسي الى قوله كن فيكون القائلون بالكلام النفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه
دون غيره اللغة ونقل الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تبعه قال امام الحرمين والغزالي والذي
ان هذه الترجمة عن الاشعري خطأ فان قول القائل لغيره امرتك وانت مامور صيغة خاصة بالامر من غير
منازعة ولا خلاف في امكان التعبير بامرتك وانت مامور واوجبت وندبت وسننت وانما الخلاف في
هل ان صيغة افعل هي خاصة بالامر لا لكونها مترددة بين محامل كثيرة قال صاحب الاحكام لا وجه لاستبعاد
هذا الخلاف وقول القائل امرتك وانت مامور لا يرفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة الامر
الموضوعة للانشاء واما مثل هذه الصيغ امكن ان يقال انها اخبارات عن الامر لا انشاءات وان كان الظاهر
صحة استعمالها للانشاء فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء كما في قوله طلقت وبعت واشتريت ونحو
واعلم ان صيغة افعل يستعمل في خمسة عشر محلا في الوجوب كقوله تعالى اقم الصلوة وفي الندب كقوله
فكاتبوهم وفي الارشاد كقوله فاستشهدوا وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة
غير ان الندب لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية وفي الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا وفي
التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك وهو داخل في الندب سمي تأديبا باعتبار افادته ما هو من محاسن
العادات وفي الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وفي الاكرام كقوله تعالى فادخلوها بسلام وفي التهديد
كقوله تعالى اعملوا ما شئتم وفي التسخير كقوله تعالى كونوا قردة وفي التعجيز كقوله تعالى كونوا حجارة وفي الاهانة
كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وفي التسوية كقوله اصبروا او لا تصبروا وفي الدعاء كقوله اغفر لي
وفي التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وفي القدرة كقوله تعالى كن فيكون
والاتفاق على انها مجاز الى قوله والاحتياط معارض بالاضرار اتفق الاصوليون على ان صيغة افعل
مجاز فيما عدا الطلب اي الوجوب والندب والاباحة والتهديد ثم اختلفوا فالجمهور على انها حقيقة

في الوجوب مجاز في غيره وقال ابو هاشم ومتبعوه انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وقيل انها للطلب
المشترك بين الوجوب والندب وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقيل انها
للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وقيل انها مشتركة في الاربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد قال الجمهور استدل الائمة من الصحابة والتابعين بمطلق صيغة افعل على الوجوب
من غير بيان قرينة وشاع هذا الاستدلال وذاع من غير نكير من احد فدل قطعا على ظهورها في الوجوب
كالعمل بالاخبار فانه لما اشتهر بين الصحابة العمل بها من غير نكير دل قطعا على ظهور العمل بها وقد اعترض
على هذا الدليل بانه يفيد ظنا لا قطعا والظن لا يعتد به في امثال هذه المسائل اجاب المصنف بانا لا نسلم
انه لا يفيد الا الظن بل يفيد القطع لان الاجماع قطعي ولئن سلم انه لا يفيد الا ظنا لكنا لا نسلم ان الظن لا يكفي
في مدلول اللفظ بل يكفي في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا بنقل الاحاد والا لتعذر العمل باكثر الظواهر
من الآيات والاخبار واحتج الجمهور ايضا بالكتاب فمنه قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ثم هدد عليه بقوله تعالى فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم والتهديد على المخالفة دليل الوجوب
ومنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد على المخالفة
وهو يستلزم الوجوب ومنه قوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بقوله اذ امرتك
ما خاطب به الملائكة وهو قوله تعالى اسجدوا لآدم وجه التمسك بالآية انه تعالى لما امر الملائكة وابليس
بالسجود لآدم وترك ابليس المأمور به ذمه على المخالفة اذ ليس المراد من قوله ما منعك الاستفهام بالاتفاق
فيكون للذم فيلزم ان يكون الامر للوجوب والا لما ذمه على ترك السجود ومنه قوله تعالى افعصيت امري
وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى لا اعصي لك امرا وصف مخالف الامر بالعصيان
وهو ذم والذم على المخالفة يستلزم الوجوب وبالسنة فمنها قوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت
عبد وكرهته لو راجعته فقالت بامرك يا رسول الله فقال عليه السلام انما انا شافع فقالت لا حاجة
لي فيه فقد عقلت بريرة انه لو كان امرا لكان واجبا واقرها النبي عليه السلام ومنها قوله عليه السلام لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وهذا دليل الوجوب فانه لو كان الامر للندب لما صح
قوله لامرتهم فان السواك مندوب ومنها قوله عليه السلام لابي سعيد الخدري حيث لم يجب نداءه عليه
في الصلوة اما سمعت رسول الله يقول استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ووبخه على مخالفة امره وهو
دليل الوجوب ولان الايجاب معنى مطلوب من المهمات في مخاطبات اهل اللغة فلا بد له من لفظ
خاص والمخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه وهو باطل وليس غير الصيغ المذكورة بالاتفاق فتعين ان تكون

الصيغة للوجوب ولان الامر مقابل للنهي والنهي يقتضي الامتناع من الفعل جزما فيكون الامر مقتضيا
للفعل ومانعا من الترك جزما فيكون الامر للطلب الجازم وهو الايجاب ولان الامر بالشيء نهي عن جميع
اضداده مما يمنع فعلها والامتناع عن الاضداد انما يتحقق بفعل المامور به فيكون فعل المامور به واجبا
وايضا حمل الامر على الوجوب احوط للمكلف لانه ان كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وامنا
من ضرر تركه وان كان للندب فحمله على الوجوب ايضا يكون نافعا غير مضر ولو حملناه على الندب لم نامن
من الضرر بتقدير كونه واجبا لفوات المقصود الراجح فكان حمله على الوجوب اولى وقد اعترض على هذه
الاحتجاجات مجملا ومفصلا اما مجملا فان يقال ان جميع ما ذكر ظني والمسالة قطعية فلا يفيد فيها الظن
واما مفصلا اما النصوص فيمنع اقتضاء اطيعوا الله للوجوب فانه امر والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله وقوله
فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم ان كان اخبارا بان الرسول عليه السلام عليه ما حمل من التبليغ
وعليكم ما حملتم من القبول لم يدل على كون الامر للوجوب وان كان تهديدا دل على وجوب ما هدد به
لا مطلقا بان يكون دالا على ان كل امر مهدد لمخالفته والا دخل الندب فان المندوب مامور به
وليس مهددا على مخالفته واذا انتفى الامر الى مهدد عليه وغير مهدد وجب اعتقاد الوجوب
في كل امر هدد عليه دون غيره وهذا الجواب مطرد في كل صيغة امر هدد على مخالفتها او
على مخالفتها او وصف مخالفها بكونه عاصيا وعن قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
بانه مطلق فلا يعم في كل امر بصيغته وان سلم العموم بالنظر الى معقوله من جهة انه
مناسب رتب التحذير على مخالفته فقد تخلف الحكم عنه في امر الندب فلا يكون حجة على
انه يجوز حمل المخالفة على اعتقاد غير موجبه من وجوب او ندب بان يكون الامر للوجوب فيعتقد
ان مقتضاه غير واجب او للندب فيعتقد ان مقتضاه واجب واما حديث بريرة فلا حجة
فيه لان سؤال بريرة عن امر يترتب عليه الثواب بطاعته والطاعة قد تكون بفعل المندوب وليس في ذلك ما يدل
على انها فهمت من الامر الوجوب فلما نفى النبي صلى الله عليه وسلم كونه امرا يترتب عليه مصلحة اخروية لا لجهة
الوجوب ولا لجهة الندب قالت لا حاجة لي فيه والحمل على هذا الوجه في سؤال بريرة وحمل المخالفة على الاعتقاد
بعيد لان حمل المخالفة على ترك المامور به ظاهر فيكون راجحا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح
بعيد وامر السواك مقرون بالمشقة الدالة على الوجوب فان المشقة لا تكون الا في فعل الواجب فان المندوب
في محل التخيير من الفعل والترك ولا يمنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة ولا يلزم ان يكون مطلق الامر
للوجوب وهو المتنازع فيه وخبر ابي سعيد لا حجة فيه فان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا

دعاكم لما يحييكم يفيد وجوب الاجابة لا لمجرد الصيغة بل لقرينة حالية وهي تعظيم الله تعالى ورسوله
في اجابة دعائه ونفي الاهانة والتحقير له بالاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس وايضا
ذلك يؤدي الى الاخلال بمقصود البعثة ولا يمنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة والوجوب وان كان
معنى مطلوبا فالندب ايضا مطلوب مثله وليس اخلال احد الامرين لمما يلين من لفظ يدل عليه اولى
من الاخر ولا نم ان النهي للمنع جزما حتى يجب ان يكون الامر للاقتضاء جزما بل النهي لا يقتضي المنع من الفعل
جزما الا بدليل يدل عليه وان سلم ان النهي للمنع من الفعل جزما من غير دليل فحمل الامر على انه للاقتضاء
جزما بالقياس على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولا نم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده فانما يكون
النهي عن الاضداد مانعا من فعل الاضداد ان لو كان الامر للوجوب فانه اذا كان الامر للندب يكون
النهي عن الاضداد نهي تنزيه فلا يمنع فعل الاضداد وعند ذلك يتوقف الوجوب على المنع الجازم والمنع
الجازم موقوف على الوجوب فيلزم الدور وحمل الامر على الوجوب للاحتياط معارض بما يلزم من
حمله على الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله والعقاب بتقدير تركه
القائلون بالندب الى قوله وهو غير مستقيم القائلون بان الامر للندب احتجوا بقوله عليه السلام اذا امرتكم
بامر فاتوا منه ما استطعتم فوض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا والتفويض الى الاستطاعة والمشيئة
يقتضي ان يكون للندب فان المندوب هو المفوض الى الاستطاعة والمشيئة ولان المندوب ما فعله
خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب ولا عكس اي ليس كل مندوب واجبا لان الواجب
ما يذم على تركه والمندوب ليس كذلك فوجب حمل الامر على الندب لكونه متيقنا اجاب المصنف عن
الاول بان كل واجب كذلك اي مفوض الى استطاعتنا فانه لا يؤتى من الواجب الا بالمستطاع ولا
يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيئتنا فانه لم يقل فافعلوا ما شئتم وليس التفويض الى
الاستطاعة خاصة الندب وعن الثاني بانه ليس الندب داخلا في الوجوب لان الوجوب والندب
ماهيتان متباينتان فان الوجوب اقتضاء مع المنع من النقيض والندب اقتضاء بدون المنع
من النقيض فلا يكون احدهما داخلا في الاخر ولو سلم ان الندب داخل في الوجوب وان نزل
لفظ الامر على المتيقن لزم ان يكون للاباحة بمعنى نفي الحرج عن الفعل احق من ان يجعل لفظ الامر لها
لان نفي الحرج عن الفعل هو المتيقن بخلاف الندب لانه متميز برجحان جانب الفعل على تركه
وهو غير متيقن القائل بمطلق الطلب الى قوله رفع الاشتراك بالاشتراك القائل
بان الامر لمطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب احتج بانا اذا سمعنا ان
المشترك

وان سلم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده

وبحث

احدا اذا قال الغير افعل كذا وتجرد ذلك عن جميع القرائن سبق الى الافهام منه طلب الفعل من غير توقف على امر
خارج فيثبت رجحان الفعل على الترك ورجحان الفعل على الترك قدر مشترك بين الوجوب والندب فجعل
لاحدهما بعينه تعين دليل فانه لا دليل يقتضي تعين طلب الفعل بالجزم او بعدمه فيجعل الامر للقدر المشترك
بين الوجوب والندب دفعا للاشتراك والمجاز اجاب المصنف رحمه الله بانا لا نسلم انه لا دليل يوجب
تعين الطلب بالجزم بل يفسر الطلب بالجزم بدليل دال على انه للوجوب ولئن سلم انه لا دليل على التعيين لكن
فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو خطأ، واما قلنا انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات لان
مطلق الطلب المستلزم لرجحان الفعل لازم ماهية الوجوب والندب لانه كلما تحقق الوجوب والندب
تحقق الطلب وقد قلتم ان مطلق الطلب لما كان لازما لماهية كل منهما يجعل الامر له، واما انه خطأ فلانه
يوجب رفع المشترك اذ ما من لفظ مشترك الا ويشترك مفهوماته في لازم فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك
فيلزم رفع الاشتراك اللفظي بالاشتراك المعنوي   القائل بالاشتراك الى قوله وهو كاف للعمل
القائل بالاشتراك بين الوجوب والندب والقائل بالاشتراك بين الثلثة الوجوب والندب والاباحة والقائل
بالاشتراك بين الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد احتج بان لفظ الامر اطلق عليهما اي الوجوب
والندب او عليها اي الوجوب والندب والاباحة او الثلثة مع التهديد فيكون حقيقة فيهما او فيها لان الاصل
في الاطلاق الحقيقة وبانه حسن الاستفسار عند اطلاق افعل مجردا عن القرينة دليل الاشتراك وايضا
عند اطلاق افعل قد يقيد فيقال افعل واجبا او ندبا او مباحا والتقييد دليل الاشتراك اجاب بان الاشتراك
خلاف الاصل والحقيقة وان كانت هي الاصل لكن انما يحمل عليها اذا لم يلزم ما هو اشد محذورا من ترك الحقيقة
وهو الاشتراك وحسن الاستفهام لا يقتضي الاشتراك فانه قد يحسن الاستفهام دفعا لتوهم المجاز والتقييد
لا يستلزم الاشتراك فانه اذا قيد افعل بالوجوب يكون مفيدا للتأكيد وهو امر مطلوب واذا قيد بغير الوجوب
يكون التقييد قرينة صارفة عن الوجوب الذي هو المفهوم الحقيقي الى غير الوجوب الذي هو المفهوم المجازي
ويجوز صرف اللفظ عن المفهوم الحقيقي الى المفهوم المجازي بالقرينة ومال صاحب الاحكام فيه الى الوقف
اي الوقف بين الوجوب والندب وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن تابعه من اصحابه كالقاضي
ابي بكر والغزالي وغيرهم وذلك لان العقل لا يستقل بان يعرف انه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل في الآخر
مجازا اذ العقل لا استقلال له في معرفة وضع الالفاظ لا ضرورة ولا نظرا والنقل المتواتر غير متحقق
والآحاد لا تفيد الا الظن والظن لا يقنع به في اثبات هذه المسائل والمركب من العقل والنقل فلان المركب
من النقل والعقل ظني لان ما ذكرنا غير القسم في النقلي بانه اما ان يكون بالعقل وهو باطل او بالنقل
مر ذكره

المتواتر وهو غير متحقق او بالآحاد وهو لا يفيد الا الظن او بالمركب من النقل والعقل ويعود الكلام فيه
المانعون من الوقف قالوا ما ذكرتم يلزمكم مثله في القول بالوقف فان العقل لا يستقل بدرك الوقف
والنقل المتواتر غير متحقق والآحاد لا يفيد الا الظن والظن غير كاف فان المسألة علمية فما جوابكم
عنه بالقول في الوقف يكون جوابا للخصوم فيما ذهبوا اليه قلنا الواقف في هذه المسألة ساكت عن الحكم غير
متعرض لنفي ولا اثبات فلم يفتقر الى دليل اجيب عن دليل الوقف بان الدلائل الاستقرائية كافية في هذا
الباب لان المطلوب في اثبات مدلول اللفظ الظهور لا القطع فان الظهور كاف للعمل   تقسيم لما
اقتضى الامر الايجاب الى قوله من الشارع فهو يحتمل   لما ثبت ان مطلق الامر اقتضى الايجاب وهو اعلى
انواع الطلب اقتضى اكمل انواع الحسن الشرعي في المأمور به وهو كون المأمور به حسنا لعينه لان نفس
الطلب من الحكيم لما اقتضى نفس الحسن فكماله يقتضي كمال الحسن وذلك في الحسن لعينه اذ هو الحسن
الحقيقي والحسن المستفاد من الغير له شبه بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه فالامر المطلق
في العبادة ينصرف الى ما حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله تعالى والصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره
والحاصل انه بالامر المطلق يثبت حسن المأمور به لعينه هذا اختيار شمس الائمة وقيل بالامر المطلق
يثبت الحسن لغيره ولا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد لان ثبوت الحسن في المأمور به بطريق الاقتضاء وهو
ضروري والضروري يندفع بالادنى ويكتفى فيه بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراء الادنى الا بدليل
زائد ثم المأمور به نوعان باعتبار وصف الحسن ما هو حسن لعينه اي متصف بحسن ثبت في ذاته
وما هو حسن لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن بمعنى ثبت في غيره وما هو حسن لعينه قسمان قسم لا يحتمل
السقوط عن المكلف بحال كالايمان بالله فانه لا يسقط عن المكلف بحال سواء كان مكرها او غير مكره وقسم
يحتمل السقوط عن المكلف لعروض ما يجعل المأمور به مباحا كالاقرار الدال على الايمان بالله اي التصديق
القلبي فان الاقرار الدال على التصديق القلبي يسقط بالاكراه مع ثبات الاعتقاد قال الله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان وكالصلوة فانها حسنة لمعنى في نفسها من حيث انها شرعت لتعظيم الله تعالى
قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في الشاهد فدل ان الصلوة حسنة في ذاتها وضعا
مع احتمال السقوط عن المكلف بعارض كالحيض والنفاس وكالزكوة فانها حسنة لعينها شرعت
لدفع حاجة الفقير واغنائه وكالصوم فانه حسن لعينه شرع لقهر النفس الامارة بالسوء وكالحج فانه حسن
لعينه شرع لتعظيم بيت الله الذي عظمه الله وشرفه على غيره قوله والزكوة والصوم والحج اشارة الى سؤال
وجواب تقرير السؤال ان الزكوة شرعت لاغناء الفقير والصوم لقهر النفس والحج لتعظيم البيت
فكيف يكون حسنة لعينها تقرير الجواب ان شرعية الزكوة لاغناء الفقير والصوم لقهر النفس والحج لتعظيم البيت

لا يخرج الزكوة والصوم عن ان يكون حسنة لعينها وذلك لان الفقير لا يستحق عبادة فان العبادة لا يستحقها الا الله تعالى والنفس ليست بجانية في ذاتها بل هي مجبولة على ذلك لصفة كالنار على صفة الاحراق والبيت ليس يستحق لذاته التعظيم اذ هو حجر كساير البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وبامره ايانا بتعظيمه ولما كانت هذه الوسايط ثبتت بخلق الله تعالى بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق الخلق فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت على العباد ابتلاء وهو غني على الاطلاق فيتوقف وجوب حقه على عباده على كمال الاهلية فلا يجب على الصبي واعلم ان هذا النوع الذي حسن لعينه ثلاثة اقسام قسم حسن لعينه حقيقة اي يتصف المامور به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة لا يحتمل السقوط اصلا وقسم حسن لعينه حقيقة يحتمل السقوط وقسم حسن لعينه حكما اي ملحقا بما هو حسن لعينه حقيقة بلا واسطة فالاول كالايمان والثاني كالاقرار الدال على الايمان والصلوة والثالث كالزكوة والصوم والحج فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من القسم الثالث لا من الثاني كالحج اجيب بان المراد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بين ان حسن الزكوة والصوم والحج يتوقف على الوسايط المذكورة حتى شابهت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة ايضا فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وقد بقيت حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الوسايط كانت من القسم الثاني بخلاف الزكوة والصوم والحج فانها لا تكون حسنة بدون تلك الوسايط فكانت من القسم الثالث وحكم ما هو حسن لعينه انه اذا ثبت لا يسقط الا بالاداء الواجب او باسقاط من الشارع فيما يحتمل السقوط باعتراض ما يسقط به كالحيض والثاني ما حسن لغيره الى قوله بردة المسلم وبغيه النوع الثاني الذي هو حسن لغيره قسمان ما لا يتوجه ذلك الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله ويثبت الحسن للمامور به بواسطته بعد حصول المامور به الا بفعل مقصود كالسعي الى الجمعة فان السعي مامور به ليس بحسن لعينه بل هو مامور به لاداء الجمعة وكان السعي حسنا لمعنى في غيره والجمعة لا تتادى بالسعي بوجه بل بافعال مقصودة بعد حصول السعي وحكم هذا القسم السقوط اذا حصل ما قصد به فلو سعى الى الجامع فاكره على ضده بان نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم ترك وجب السعي عليه ولو اكره على السعي الى الجامع فادى الجمعة سقط السعي وسقط ايضا هذا القسم بسقوط ذلك الغير الذي لاجله

شرع هذا القسم بعارض كالحيض والنفاس وذلك كالوضوء شرع لاداء الصلوة بافعال مقصودة وليس حسنا لعينه بل هو حسن لاجل اداء الصلوة وكان حسنا لغيره وسقط الوضوء بسقوط الصلوة فلا يشترط النية في الوضوء من حيث هو شرط الصلاة لان صحة الصلاة يتوقف على كون الوضوء طهارة وباستعمال الماء بطريق التبرد يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضر صلوات الصبي اي اوقاتها لان معنى العبادة فيه غير مقصود بل المقصود التمكن من اداء الصلوة بالطهارة فاذا طهرت الاعضاء باي سبب كان سقط الامر ولو نوى في الوضوء صار قربة والوضوء يصلح ان يكون عبادة ولا بد لصيرورته عبادة من النية والوضوء والسعي متساويان في كونهما ليسا بعبادة مقصودة وفي انهما حسنان لمعنى في غيرهما وسقطان بسقوط الغير وفرق ما بين الوضوء والسعي الاشتراط وعدمه فان الصلاة لا تصح بدون الوضوء والجمعة تصح بدون السعي والقسم الثاني هو ان يتادى ذلك الغير بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كصلوة الجنازة والجهاد واقامة الحدود فان صلاة الجنازة ليست بحسنة لعينها اذ هي بدون الميت عبث وانما صارت حسنة بواسطة اسلام الميت تعظيما للمسلم فان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة قال الله تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا فثبت انها حسنة لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله وتخريب بنيان الله وليس في ذلك حسن قال صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة قهر الكافر وكفره فانه لما صار الكافر عدو الله تعالى وللمسلمين وقصد واحاربتهم شرع الجهاد اعلاء لكلمة الله وقهرا لهم ولاعزاز الدين الحق فهو حسن لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب العباد وانه ثم كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وبواسطة تاديها الى صيانة النفس والنسب والعرض والمال وكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقهر اعدائه والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر وحكم هذا القسم السقوط عن المكلف بادائه وايضا حكم هذا القسم سقوطه بعدم ما لاجله حسن هذا القسم حتى لو تصور اسلام الكل بلا سيرهم وبغوا لهم سقط الجهاد والحد كما سقط صلوة الجنازة بعارض مضاف الى اختيار الميت من ردة او بغي او قطع طريق قوله وقسم وما حسن لكونه شرطا للاداء الى قوله للعجز الحالي ه وما حسن ان يكون شرطا للاداء العقل اعلم ان العبادة لا تصح ان يكون مامورا بها الا بعد من المخاطب فيتوقف وجوب العبادة على

القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هي الشي الذي صار الحسن لعينه حسنا لغيره بواسطته فان الصلوة المامور بها حسنة لعينها وهو التعظيم لله تعالى ولكن الصلوة المامور بها لا تكون مامورا بها الا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجود الحسن على قدرة المخاطب فصارت الصلوة حسنة لغيرها كالسعي الى الجمعة فانه لم يتصور حسن السعي الى الجمعة بدون الجمعة فكذا الصلوة لا تصير مامورا بها بدون القدرة من المخاطب فصارت الصلوة حسنة لغيرها مع ما كانت حسنة لعينها والقدرة شرط حقيقة الاداء دون وجوب الاداء لان شرط وجوب الاداء سلامة الالات وصحة الاسباب لا حقيقة القدرة التي هي مقارنة للفعل قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها اي لا يامر الله نفسا الا بما في طاقتها ولا يشترط وجود القدرة حال الامر بل يشترط وجودها حال اداء المامور به لتوقف الفعل الاختياري عليها اي على القدرة فيحسن الامر بالاداء بتقدير التمكن منه في وقته كما يحسن امر المعدوم بتقدير وجوده واستعداده للخطاب وكما يحسن امر المريض بالجهاد اذا برأ ثم القدرة نوعان مطلقة وكاملة فالاول اي القدرة المطلقة ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه ماليا كان او بدنيا وهذه القدرة التي هي محققة عند سلامة الالات وصحة الاسباب شرط في وجوب اداء ما ثبت بكل امر سواء كان المامور به حسنا لعينه او لغيره حتى اجمعوا ان الطهارة لا تجب على العاجز عنها وكذلك الصلاة لا يجب اداؤها الا بهذه القدرة والحج لا يجب اداؤه الا بالزاد والراحلة ولا يشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لان بقاء الشي غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشي لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح للانعقاد لا للبقاء ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الذي وجد شرطه لانه تكليف ابتدائي ولهذا لم يشترط فيه القدرة وهذا انما يستقيم على قول من اوجب القضاء بالنص الذي وجب به الاداء فاما من اوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له ان يشترط القدرة في القضاء ايضا لانه تكليف اخر والدليل على ان القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوة والصوم والحج وغيرها والعجز حاصل بانه لا قدرة له على تداركها ولهذا يجب عليه الايصاء بعد الموت ولعدم اشتراط هذه القدرة لبقاء الواجب لا يسقط الواجب بالموت ولا يسقط الحج بهلاك الراحلة ولا الفطرة بهلاك المال فثبت ان دوام القدرة ليس بشرط لبقاء الواجب وقال زفر والشافعي رحمهما الله اذا صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر وبلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر الوقت بحيث لا يتمكن من اداء الفرض

فلا يجب عليهم الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال الامتداد في الوقت وهو كاف لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى ثم قال المصنف وان استحسنا الوجوب اي الوجوب على الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في اخر الوقت لانعقاد سبب الوجوب وهو جزء من الوقت وقد وجد في حق اهل الوجوب فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس يفتقر الى شي اخر وكذا شرط وجوب الاداء موجود لانه ليس يتوقف على حقيقة القدرة لامتناع تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على الشرط بل هو موقوف على توهم القدرة بالامكان الذاتي الذي ثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم هنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم ينقل الحكم الى القضاء بالعجز الحالي والثاني الميسرة الى قوله ليحصل الثواب المماثل للجناية النوع الثاني من القدرة وهي القدرة الكاملة هي القدرة الميسرة والميسرة زائدة على القدرة المطلقة بدرجة لان بالقدرة المطلقة ثبت الامكان وبالميسرة الامكان واليسر والفرق بينهما ان المطلقة للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب اذ لا يمكن اثبات الواجب بدونها فكانت شرطا محضا ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز كالشهود في باب النكاح والقدرة الميسرة تغير صفة الواجب من مجرد الامكان الى السهولة وليس معنى التغيير انه كان واجبا اولا بصفة العسر ثم غيرت هذه القدرة الواجب من صفة العسر الى صفة السهولة بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى السهولة بواسطتها وكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة مثال ما يجب بقدرة ميسرة الزكوة الواجبة جزءا من المال بشرط النماء فان وجوب جزء قليل بشرط النماء لا في اصل المال تيسير على ارباب المال فاشترطت هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق بها لا بمعنى انها شرط بل لبقاء تلك الصفة المشروعة وهو تبدل صفة الواجب من العسر الى السهولة وذلك لان الواجب وجب بتلك الصفة فلا يبقى الواجب بدون تلك الصفة

وبتلك الصفة لا يبقى بدون الميسر فالواجب لا يبقى بدون الميسر فاشترطت الميسرة لبقاء الواجب فيسقط
الزكوة بهلاك المال لان الشرع علق وجوب الزكوة بقدرة ميسرة فلا يجب الزكوة الا بتلك الصفة
فلو بقي الوجوب بعد هلاك المال الذي هو نماء لا ينقلب غرمًا ياتي على اصل ماله منافيا لليسر
وهذا بخلاف استهلاك النصاب للتعدي بان انفقه رب المال في حاجة نفسه او القاه بالة
الماء في البحر فانه لا يسقط الحق وان فات النماء والملك كما في الهلاك لان النصاب صار في حق الواجب
حقا لصاحب الحق وهو الفقير من حيث انه صار مرصدا للقضاء حقه منه اذ الواجب جزء من
النصاب لا مطلق المال في الذمة فالمستهلك جان على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل قائما زجرا عليه
ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل قائما ادى الى فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف
مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذا جعل قائما يعد باقيا الواجب ببقائه كما
ثبت ابتداء بالنماء تقديرا وقوله وكصحة التكفير عطف على قوله كالزكوة اي الموسر اذا حنث في
اليمين ثم اعسر صح تكفيره بالصوم للاعسار بعد الحنث لعدم اليسر الذي ثبت بالتخيير فان الشرع
خيره عند عدم القدرة بالمال والتخيير دليل التيسير واليسر بالتخيير قائم وقوله واعتبار العدم
الحالي عطف على قوله بالتخيير اي صحة التكفير بالصوم للاعسار لعدم اليسر بالتخيير وباعتبار العدم
الحالي فانه نقل الى الصوم باعتبار العدم الحالي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فانه لما نقل
الحكم الى الصوم عند العجز علم منه انه اعتبر العدم الحالي اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر بطل
الصوم لان عدم الوجدان في العمر لا يتحقق الا باخر العمر ولا يتحقق منه اداء الصوم واعتبار العدم
الحالي تيسير فاليسر باعتبار العدم الحالي قائم فثبت ان القدرة ميسرة وكانت كالزكوة لكن المال
في الكفارة غير عين فان الواجب غير متعلق بعين المال قبل الاداء والقدرة الميسرة ثبت بملك
المال ولا يختص بمال دون اخر بخلاف الزكوة فانها متعلقة بعين مال النصاب فلا سبق القدرة بهلاك
العين ولعدم تعين المال في الكفارة ساوى فيها الهلاك الاستهلاك حتى ان من وجب عليه التكفير
بالمال اذا اتلف ماله صح له التكفير بالصوم كما اذا هلك لان المال في الكفارة غير متعين ولا يعد اتلاف اذام
المال تعديا ولم يكن الواجب موقتا بوقت معين فلا يعد ايضا اتلافه تعديا والمال في الزكوة متعين
معدا فلانه تعديا وقوله ولهذا اي قوله ولهذا ساوى سهو وقع من الناسخ وهو زائد وتصحيف يكون صح
وكان الصحيح ان يقال وقد ساوى قوله وكبطلانها عطف على قوله كصحة التكفير فان
الزكوة لما وجبت بقدرة ميسرة وشرط وجوبها الغنا بطل وجوبها بالدين الذي اورث توجه
الزكوة لان الدين ينافي اليسر والغنا لان اليسر والغنا انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال
مشغول بالحاجة لانه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجب ولا يحصل ذلك
الا بهذا المال وكان كالمصروف الى الدين فان قيل ينتقض بوجوب الكفارة فان الكفارة واجبة بصفة
اليسر ولا يمنع الدين وجوبها اجيب بالفرق بين الزكوة والكفارة اعلم ان محمدا رحمه الله قال في كتاب
الايمان رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه بماله يجزيه
الصوم ولم يذكر انه اذا لم يصرف الى دينه ما حوى به فقال بعض المشايخ يجزيه التكفير بالصوم لما
قلنا من فوات اليسر بالدين فيجعل المال كالمعدوم فعلى قول هولاء لم يتوجه النقض بالكفارة وقال
بعضهم بل يجب التكفير بالمال ولا يجزيه الصوم فعلى هذا القول ثم يتوجه النقض ويحتاج الى
الفرق فلهذا قال المصنف اجيب بالفرق على قول والفرق ان الزكوة وجبت بمعنى الاغنا لقوله
صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم وهذا الاغنا وجب عبادة شكر النعمة
الغنا لقوله لا صدقة الا عن ظهر غنا فاشترط كمال السببية وهو الغنا ليستحق شكره والدين ينافي
الغنا والكفارة لم تشرع للاغنا بل شرعت زاجرة لا معنية والذي يدل على انها لا تكون معنية انها
تادت بالعتق والصوم ولا اغنا فيهما فكفى اصل المال الميسر للاداء لتحصيل الثواب المقابل
للجناية وذلك لا ينعدم بالدين اذا ثبت حسنه الى قوله ويجزي في نفسه اذا اتى
حسن المامور به كان مجزيا فان فسر الاجزاء بامتثال الامر عند ما اتى بالمامور به على الوجه الذي
امر به يكون مجزيا وان فسر الاجزاء بسقوط القضاء فكذلك الامتثال دليل الاجزاء اي سقوط
القضاء لانه لو لم يكن الامتثال دليل الاجزاء لم يعلم امتثال ابدا واللازم باطل بيان الملازمة
انه لو لم يكن مجزيا لم يكن القضاء ساقطا فبقي احتمال توجه التكليف به ومع احتمال توجه التكليف
به يحتمل عدم الامتثال اذ لا يتصور توجه التكليف مع تحقق الامتثال واذا احتمل عدم الامتثال
لم يعلم الامتثال لان العلم بالشيء ينافي احتمال النقيض ولان القضاء استدراك ما فات من
مصلحة الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمامور به على وجهه مسقطا للقضاء لكان تحصيلا للحاصل
واللازم باطل بيان الملازمة انه لو اتى بالقضاء الاتيان بالمامور به على وجهه كان القضاء استدراكا
للاداء الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وايضا لو لم يسقط القضاء بالامتثال فالكلام في القضاء
بيان م مثله لان القضاء حينئذ مامور به فالاتيان به على وجهه ان كان مجزيا فهو المطلوب والا يتسلسل
فلا يتصور اجزاء بفعل مامور به اصلا قال عبد الجبار الامتثال لا يكون دليل الاجزاء بمعنى سقوط

القضاء لانه لو كان الامتثال اى الاتيان بالمامور به على الوجه الذى امر به مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضا لكان المصلى بظن الطهارة لا يعيد الصلاة او يأثم اذا علم حدثه وقت الصلاة بعد ما صلى بظن الطهارة واللازم باطل لانه غير آثم ويجب ان يعيد الصلاة بيان الملازمة ان المامور بالصلوة لا يخلو من ان يكون مامورا بها مع ظن الطهارة او مامورا بها مع تيقن الطهارة فان كان الاول فلا يعيد الصلوة لانه قد اتى بالمامور به على وجهه وان كان الثانى يأثم لانه لم يأت بالمامور به على وجهه اجاب بانا نختار انه مامور بها مع ظن الطهارة قوله حينئذ لا يعيد الصلاة قلنا ليس مامورا بالاعادة بل هو مامور بامر ثان متوجه بالاداء ان حال العلم بحدثه على حسب حاله حتى لو مات عند عدم العلم احرى انه وسقط الاعادة هذا على زعم من يقول القضا بامر جديد واما من يوجب القضاء بالامر الاول فان المامور بالصلاة مامور بها مع الطهارة والامتثال على الوجه الذى امر به انما يكون دليل الاجزاء عند عدم العلم بالحدث قال عبد الجبار من افسد حجه مامور بالمضى فى حجه على حسب حاله فهو مامور بالاتمام مع انه لا اجزاء فانه يجب عليه القضا اجاب بان من افسد حجه لم يؤمر بالحج الصحيح استدراكا لما امر به اولا وهو باق الى ان يقضى وهذا امر بالتحلل عن الاحرام بطريقه وهو غير الاول ومجزئ فى نفسه

مسئلة صيغة الامر لا يقتضى اقتصارا على المرة الى قوله والظن غير مفيد

صيغة الامر العارية عن القرائن المشعرة بالمرة او التكرار لا تقتضى اقتصارا على المرة ولا تحتمل التكرار وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انها للتكرار مدة العمر مع الامكان وذهب آخرون الى انها للمرة الواحدة وتحتمل للتكرار والفرق بين اقتضاء التكرار واحتمال التكرار ان المقتضى للتكرار يثبت التكرار من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابى الحسين البصرى وكثير من الاصوليين ووقف آخرون فى الزيادة ولم يقض فى الزيادة على المرة بنفى ولا اثبات ومال اليه امام الحرمين واختار المصنف الاول وهو انها لا تقتضى اقتصارا على المرة ولا تحتمل التكرار واحتج عليه بوجوه منها ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته لوصفها بهما غير لازمين لمدلولها فلم تدل الصيغة على التكرار والمرة ومنها ان المرة والتكرار صفتان للفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اصلا فلا دلالة للامر الدال على الفعل على المرة والتكرار فان قيل اذا قال الرجل لامرأته طلقى نفسك ونوى ثلاثا وقع او نعم ثلاثا فلو لم يحتمل التكرار لما وقع الثلث بالنية اجاب بان الطلاق اسم جنس واسم الجنس يقع على الادنى الذى هو واحد من الافراد للتيقن ويحتمل كل الجنس لا باعتبار كونه متعددا بل باعتبار معنى الوحدة

فيه فانك اذا عددت الاجناس وقلت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وغيرها كان الطلاق مع جميع اجزائه واحدا من الاجناس فلهذا صح وصف الطلاق بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات كما يصح ان يقال الحيوان جنس واحد من الممكنات ولا يقدح كونه ذا اجزاء فى الخارج فى توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذاتى ولا تعدد فيه فهو واحد حكما فصح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الادنى والكل وهو اثنان فليس بواحد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ فلذا لم يقع ثنتان اذا نوى لانه عدد فلا يحتمله اللفظ فلا تعمل فيه النية لان النية تعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله قال الاستاذ ومن تابعه لو لم يكن الامر للتكرار لم يتكرر الصوم والصلوة قلنا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لم يتكرر الصوم والصلوة وانما يلزم ذلك ان لو كان تكرار الصوم والصلوة مستفادا من الصيغة وهو ممنوع فان تكرار الصوم والصلاة مستفاد من غير الصيغة وهو فعل الرسول وعورض هذا الدليل بالحج فان الامر بالحج حمل على المرة فلو كان مقتضيا للتكرار لما حمل على المرة قالوا ان النهى مثل قوله لا تشرب الخمر ولا تصم العيد يقتضى التكرار والترك ابدا فالامر مثله يقتضى الفعل ابدا والجامع اشتراكهما فى الاقتضاء اجاب بان هذا قياس فى اللغة وهو مردود وبالفرق بان النهى يقتضى نفى الفعل ونفى الفعل دائما ممكن والامر يقتضى الاتيان بالفعل والاتيان بالفعل دائما غير ممكن وبان التكرار فى النهى لا يمنع من نهى غيره ولا من فعل غيره بخلاف التكرار فى الامر فانه يمنع عن الامر بغيره قالوا الامر بالشئ نهى عن جميع اضداده والنهى عن اضداده يعم جميع الازمان وذلك يستلزم تكرار المامور به اجاب بانا لا نسلم ان الامر بالشئ نهى عن جميع اضداده ولئن سلم ان الامر بالشئ نهى عن اضداده فالنهى المستفاد من الامر لا يعم الازمان لان عموم النهى المستفاد من الامر فرع عموم الامر فلو ثبت تكرار الامر بعموم النهى المستفاد من الامر لزم الدور وهذا بخلاف النهى الصريح فان عمومه غير مستفاد من تكرار الامر قالوا اذا قال السيد لعبده احسن صحبة زيد واكرمه فهم منه التكرار على سبيل القطع اجاب بان التكرار غير مستفاد من مجرد الصيغة بل مستفاد من قرينة الامر بالاكرام فان الامر بالاكرام لكرامته فان الكرامة سبب الامر والاصل دوام كرامته والدوام مستفاد من هذه القرينة دليل القائلين بان الامر يقتضى المرة انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة امتثل ولو كان الامر مقتضيا للتكرار لم يكن ممتثلا اجاب بانه يبرأ بالمرة لحصول حقيقة المامور به لان المرة من ضرورة الفعل المامور به لا لان الامر ظاهر فى المرة ولا يكون ظاهرا فى التكرار القائلون بالمرة قالوا لو كان الامر للتكرار لكان قول القائل صل مرارا تكريرا غير مفيد وكان

قوله صل مرة ولحن نقصا وليس كذلك اجاب بان الامر لو كان للمرة لتوجه مسئلة فانه اذا قال صل مرة كان تكريرا
غير مفيد وصل مرات نقصا القائلون بالوقف لو ثبت واحد من المرة والتكرار فاما بمجرد دليل وهو
باطل او بدليل عقلي وهو ايضا باطل اذ لا استقلال للعقل في دلالة الالفاظ او نقلي قطعي وهو
التواتر وليس بمتحقق او نقلي ظني وهو غير مفيد والجواب عنه ما مر مسئلة اذا علق الامر
بشرط الى قوله والشرط لا يقتضي مشروطه هذه المسئلة فرع على عدم اقتضاء الامر للتكرار اذا علق
الامر بشرط او صفة فان كان المعلق عليه علة وجب تكرر الفعل بتكرر تلك العلة باتفاق لتكرر العلة لا
للصيغة فان الاجماع منعقد على اتباع العلة على ان تكرار العلة يوجب تكرار المعلول وان لم يكن المعلق معنى
عليه علة فالمختار ان تكرر المعلق عليه لا يقتضي تكرر الفعل والدليل عليه انه لو وجب التكرار فاما لمقتضى
للتكرار اما نفس الامر او الشرط او مجموع الامر والشرط وليس وجوب التكرار للاول اي نفس الامر لما مر
في المسئلة السابقة ان الامر لا يقتضي التكرار ولا للثاني وهو الشرط لانه لا تاثير للشرط في المشروط بحيث
يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بل الشرط ينتفي المشروط بانتفائه وليس وقوع الطلاق المعلق بدخول الدار
عند دخول الدار بنفس الدخول والا كان الدخول موجبا للطلاق مطلقا وهو محال بل وقوع الطلاق
عند دخول الدار بقوله انت طالق وهو علة لوقوع الطلاق ولا للثالث وهو مجموع الامرين الامر و
الشرط فانا نقطع بان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما فالعبد ممتثل بالمرة مقتصرا واستدل
على المختار بان الخبر المعلق بالشرط او الصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه كما لو قال ان جاء زيد جاء عمرو فانه
لا يقتضي تكرر مجيء زيد بتكرر مجيء عمرو فكذلك في الامر وهذا الاستدلال فاسد لانه قياس في اللغة القائلون
بان الامر المعلق على شرط او صفة يقتضي تكرر المعلق عليه تكرره قالوا وجد في كتاب الله تعالى اوامر معلقة
بشروط وصفات وهي متكررة بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وقوله وان
كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله والزانية والزاني فاجلدوا فانه
في جميع هذه الصور افاد التكرار اجاب بان ما كان من هذه الامور علة كالزنا والسرقة فمسلم فانه
تكرر بتكرر العلة وما ليس بعلة فبدليل خارجي اقتضى ذلك لا لاجل التعليق ولاجل ان التعليق لا يقتضي
التكرار لم يثبت التكرار في الحج وان علق بالاستطاعة فان الحج مشروط بالاستطاعة ولم يتكرر بتكرر
الاستطاعة قالوا الامر المعلق على العلة تكرر بتكرر العلة فالمعلق على الشرط ينبغي ان يتكرر بتكرر الشرط
فان الشرط اقوى من العلة لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفاء علته
كالمعلول النوعي اجاب بان العلة اقوى من الشرط لان العلة مقتضية لمعلولها اي كلما وجدت العلة

وجد المعلول بخلاف الشرط فانه لا يقتضي مشروطه اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
مسئلة بعض الائمة يقتضي التراخي الى قوله قلنا الشك ممنوع ذهب بعض الائمة الحنفية الى ان الامر المطلق
يقتضي التراخي ومراده انه لا يقتضي الفور فانه لو اقتضى الامر التراخي لم يمتثل المامور بفعل المامور به اذا
قدم وليس كذلك والصحيح ان الامر المطلق لا يقتضي الفور ولا التراخي وايهما حصل اجزا والمكررون
اي القائلون بان الامر المطلق للتكرار والكرخي قالوا بان الامر المطلق يقتضي الفور ونسب المذهبان اي الصحيح
والفور الى الشافعي والحنابلة ايضا الامر المطلق اول ازمنة الامكان وقال القاضي ابو بكر الامر المطلق
يقتضي احد الامرين اما الفور واما العزم وقيل الوقف لغة على معنى انه لا نعلم لغة من غير قرينة انه يقتضي
الفور او التراخي وان بادر المامور واتى بالمامور به على الفور كان ممتثلا وقيل بالوقف مطلقا فان بادر
المامور واتى بالمامور به على الفور لم يقطع بكونه ممتثلا بل يتوقف فيه ايضا كما يتوقف في الفور والدليل على
الصحيح ان الفور والتراخي وصفان للمصدر المطلوب بالامر ولا دلالة للموصوف على الصفة فلا دلالة للمصدر
على الفور والتراخي فالامر الدال على طلب المصدر اولى ان لا يدل على الفور والتراخي ولان الامر حقيقة في
طلب الفعل فاذا اتى المامور بالفعل المامور به مقدما او موخرا فقد اتى بما امر به فيكون ممتثلا للامر غير ان
التقديم او التاخير والزمان وان كان من ضرورة وقوع الفعل المامور به لكنه ليس بداخل في حقيقة مدلول ل
الامر ولا متعين كما لا يتعين الالة في الضرب ولا الشخص المضروب وان كان ذلك من ضرورة الامر بالضرب القائلون
بان الامر يقتضي الفور قالوا اذا قال السيد لعبده اسقني ما يفهم منه طلب السقي على الفور ولهذا يعد
العبد عاصيا بالتاخير اجاب بانه فهم الفور للعادة فان طالب الماء يحتاج الى السقي سريعا والكلام في
الامر المطلق المجرد عن القرينة قالوا كل مخبر ومنشئ فالظاهر قصده باخباره وانشائه الزمان الحاضر
بدليل انت طالق وانت حر وقام زيد اجاب بانه قياس في اللغة غير مفيد قالوا الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده
والنهي عن اضداد المامور به مقتض للانتهاء عن الاضداد على الفور فيتوقف على فعل المامور به على الفور
وقد يعدم جوابه وهو انا لا نم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده ولئن سلم ان النهي المستفاد من الامر
يقتضي الفور فالاحتجاج به دور قالوا قال الله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد ذمه على ترك البدار على
ترك السجود على الفور ولو لم يكن الامر مقتضيا للفور لما حسن الذم على ترك السجود على الفور اجاب بان
الامر في هذه الصورة اقتضى الفور لا لكونه امرا بل لانه مقيد بقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح قالوا الامر وان لم يدل على وجوب الفعل
على الفور لكنه مستلزم لوجوب الفعل على الفور لان الامر دال على وجوب الفعل ووجوب الفعل مستلزم

امتثل مع مسلك الوقف مطلقا اي وان بادر الى المامور به

لوجوب الفعل على الفور لان وجوب الفعل مسلم لوجوب اعتقاد وجوبه على الفور بالاتفاق مع ان
وجوب اعتقاد وجوبه على الفور لم يكن مقتضى الامر بل من لوازم مقتضاه وكان مقتضاه على الفور اولى
ولان المقدم المبادر خارج عن عهدة الامر اجماعا ولا اجماع في المؤخر وكان الفور احوط ولان الفعل واجب
مطلق الامر فلو جاز تأخير الفعل فاما ان يجوز تأخيره الى غاية معينة معلومة للمأمور مذكورة بان يقال
الى عشرة ايام مثلا وهو خلاف الفرض لان الفرض الامر المطلق واما ان يجوز تأخيره لا الى غاية معينة معلومة
للمأمور مذكورة فان كانت الغاية معينة معلومة له غير مذكورة فالوقت الموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت
الذي اذا انتهى اليه غلب على ظنه انه لو أخر المأمور به عنه لفات وذلك لا يكون الا بامارة تدل عليه وهي لا تخرج
غير خارجة عن المرض الشديد وكبر السن وكل من الامرين مضطرب مختلف فانه قد يموت قبل ذلك
او يعيش بعده فلا يعتمد عليه وان كانت الغاية معينة غير معلومة له مع انه لا يجوز له التأخير عنها كان ذلك
تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع وان كانت الغاية غير معينة فهو في حكم ما اذا جاز التأخير لا الى غاية وحينئذ اما
ان يجوز التأخير ببدل غير واجب وهو محال لان غير الواجب لا يكون بدلا عن الواجب بالاجماع او ببدل واجب
وليس كذلك لانه لو كان البدل واجبا للزم اثبات الاثم اول وقت ورود الامر على من حصل حذرا من فوات
الواجب الذي هو البدل كالوضوء عليه الوقت وكان نائما ولانه لو كان البدل واجبا لكان البدل
محصلا مقصود الاصل اذا اتى به والا لما كان بدلا لما فيه من فوات مقصود الاصل ويلزم من كون البدل
محصلا مقصود الاصل سقوط المأمور به بالكلية ولانه لو كان البدل واجبا فاما ان يجوز تأخيره عن
الوقت الثاني من ورود الامر فالكلام في البدل كالكلام في الاصل وفيه تسلسل واما ان لا يجوز تأخير
البدل فيلزم ان يزيد البدل على اصله وهو باطل لان البدل لا يزيد على نفس المبدل ووقت المبدل غير
معين فكذلك البدل وان جاز تأخير المأمور به مطلقا بلا بدل ففيه اخراج الواجب عن حقيقته وهو
محال اجاب عنه بانه لا يلزم من تعجيل وجوب اعتقاد وجوب الفعل تعجيل وجوب الفعل بدليل ما لو
اوجب الفعل وصرح بتأخيره فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه وان لم يكن وجوب الفعل على الفور وبان
الاحتياط في اتباع المكلف ما اوجبه ظنه فان ظن الفور وجب عليه اتباعه وان ظن التراخي وجب
عليه اتباعه وبان المفصلة التي اوردتم في جواز التأخير بعينها وارده فيما اذا صرح الامر بجواز التأخير
فان كل ما ذكر من الاقسام متحقق مع جواز تأخيره وانما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة
فالوا فعل المأمور به من الخيرات وسبب المغفرة فوجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
وقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة فانه امر بالمسابقة والمسارعة والامر للوجوب اجاب بانهما يدلان بمنطوقهما

على المسابقة الى الخيرات والمسارعة الى سبب الخيرات وسبب المغفرة ودلالتهما على السبب انما هي
بجهة الاقتضاء به والاقتضاء لا عموم له فتخص ذلك بموافق الاجماع وهو ما اتفق على وجوب تعجيله من
الافعال المأمور بها واستدل القاضي ابو بكر على وجوب الفور او العزم بما تقدم في الواجب الموسع من وجوب
العزم في اول الوقت او الاتيان بالمأمور به وتقريره مع الجواب يعلم مما تقدم فلم يحتج الى اعادته والقائل
بالوقف وان بادر امتثل احتج بان طلب الفعل متحقق وبالتأخير الفعل المأمور به مشكوك فوجب البدار
لتحقق الخروج عن العهدة يقين اجاب بان الشك ممنوع فان طلب الفعل مشترك بين التأخير
والبدار وكما احتمل التأخير احتمل البدار ولا مرجح لاحدهما على الاخر فكما يخرج عن عهدته بالبدار
يخرج عن عهدته بالتأخير ولا يكون الخروج عن عهدته بالتأخير مشكوكا   القاضي الامر بالشيء
معين نهي عن اضداده الى قوله اصحابنا كان اوند با   اختلفوا في ان الامر بالشيء معين هل هو نهي عن
اضداده قال القاضي ابو بكر اولا الامر بالشيء معين نهي عن اضداده وطلب الفعل بعينه طلب
ترك اضداده قيل فائدة قوله معين الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة
ليس نهيا عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيئا فان المأمور به في مثل هذه
الصورة لا ضد له وعلى تقدير ان يكون له ضد لا يكون الامر به نهيا عن ضده والظاهر انه ذكر
بيانا للواقع فان الامر بشيء تام النفع وقال القاضي آخرا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده
ونفى امام الحرمين والغزالي كون الامر بالشيء معين نفس النهي عن اضداده وكونه مستلزما له ومن
القائلين بان الامر بالشيء بعينه نهي عن جميع اضداده او مستلزم له من اقتصر على الامر ولم يجعل
النهي عن الشيء امرا بضده ولا مستلزما له وقال الجصاص الامر بالشيء يوجب النهي عن جميع
اضداده والنهي عن الشيء يوجب الامر بضده ان كان الضد واحدا كالنهي عن الكفر يوجب الامر
بالايمان والنهي عن الحركة يوجب الامر بالسكون وان كان له اضداد فلا يوجب الامر في اضداده
اي النهي عن الشيء لا يوجب امرا بجميع اضداده ولا بشيء من اضداده وقالت المعتزلة
ليس الامر بالشيء نهيا عن ضد المأمور به لاعتبارهم الصيغة فان عندهم الامر نفس صيغة
افعل وصيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل وليس احديهما عين الاخرى واثبت
ابو الحسين البصري ان الامر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى ومعنى كونه نهيا عن الاضداد
من جهة المعنى ان صيغة الامر تقتضي ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ومنهم من خص
ذلك بامر الوجوب وحكم بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده ومقتضيا لها لكونها مانعة

من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا قال اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لا
نهي تحريم ولا نهي تنزيه وقال بعض اصحاب ابي حنيفة الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده والنهي عن الشيء اثبت
في ضده سنة موكدة وقال فخر الاسلام الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده واختار صاحب الاحكام فيه
على تقدير عدم جواز التكليف بما لا يطاق ان الامر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن اضداده لا ان يكون
عين الامر بالشيء عين النهي عن ضده سواء كان الامر امر ايجاب او امر ندب لكن النهي عن اضداد الواجب
نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه   القاضي لو لم يكن عينه لكان ضدا او مثلا
او خلافا الى قوله لم في تسميته طلبا نهيا   قال القاضي لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان الامر بالشيء
ضد النهي عن ضده او مثلا له او خلافا والازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه على تقدير ان لا يكون
الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان منحصرا في الثلاثة لانه حينئذ اما ان يتساويا في الذاتيات ويلزم تساويهما
في اللوازم فهما مثلان كزيد وعمرو والا اي وان لم يتساويا في الذاتيات فان تنافيا بانفسهما اي لذاتيهما فهما ضدان
كالسواد والبياض والا اي وان لم يتنافيا بانفسهما ولم يتساويا في الذاتيات فهما خلافان كالحلاوة والحمرة ويدرج
في الضدين بهذا المعنى سائر المتقابلين النقيضان كالانسان واللاانسان والضدان الحقيقيان كالسواد
والبياض والمشهوران كالسواد والحمرة والمتضايفان كالاب والابن واما بطلان اللازم فانه لا يجوز ان
يكونا مثلين ولا ضدين لان الامر بالشيء والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا ضرورة امتناع اجتماع
المثلين والضدين لكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان فلا يكونان مثلين ولا ضدين ولا يجوز ان
يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين لانهما لو كانا خلافين لجاز اجتماع احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر
كالعلم بالشيء مع كراهته فانهما خلافان وجاز اجتماع العلوم مع الارادة التي هي ضد الكراهة ومع الحزن
الذي هو خلاف الكراهة لكن نحن نقطع باستحالة اجتماع الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لان النهي عن الضد والامر به نقيضان على تقدير ان يجعل الضدان نقيضين وان لم يجعل الضدان
نقيضين يكون النهي عن الضد والامر به تكليفا بغير الممكن واجتماع النقيضين والتكليف بما لا يمكن
مستحيل والجواب ان اراد القاضي بطلب ترك ضده الذي هو معنى النهي عن ضده طلب الكف عن ضده
نختار ان الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافان ونمنع الملازمة وهي قولنا لو كانا خلافين لجاز اجتماع احدهما
مع ضد الاخر وخلافه وذلك لانه قد يتلازم الخلافان كالعلة ومعلولها المساوي لها كالتعجب والضحك
فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر والا يلزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الاخر وكلما انفك
احدهما يصدق الاخر وقد يكون كل من الخلافين ضد ضد الاخر كالكتابة والضحك فانهما خلافان على

الوجه الذي فسر وكل منهما ضد للنائم فيكون كل من الامر بالشيء والنهي عن ضده ضد الضد الاخر
على وهو الامر بالضد فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر ولا يلزم اجتماع الضدين لان ضد احدهما
ضد الاخر وقد اورد المصنف المتضايفين في مثال الخلافين المتلازمين وهذا غير مستقيم لان
المتضايفين من قبيل الضدين على الوجه الذي فسر الضدين وكذا ذكر الظن والشك في مثال
الخلافين اللذين كل منهما ضد ضد وهو ايضا غير ليس بمستقيم لان الشك مناف للظن فان رجحان
احد الطرفين معتبر في الظن وعدم رجحان الاخر معتبر في الشك وايضا قوله فلا يستحيل اجتماعهما
ليس بصحيح بل الصحيح ان يقال فيستحيل اجتماعهما اي اجتماع احدهما مع ضد الاخر وعلى
الوجه الذي وضح مستقيم يظهر عند المحاطة به عدم صحة ما ذكره المصنف رحمه هذا ان اراد القاضي
بطلب ترك ضده طلب الكف عن ضده وان اراد بترك ضده عين المامور به كان النهي عن الضد
طلبا لعين المامور به فيكون النهي عن الضد عين الامر بالشيء فلا يبقى نزاع في المعنى بل عاد النزاع
لفظيا في تسمية الفعل المامور به تركا للضد ثم في تسمية طلب ذلك الفعل نهيا   القائل
بالاستلزام عقلا امر الايجاب الى قوله لانه تارك   القائل بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
عقلا قال امر الايجاب طلب فعل يذم تاركه بالاتفاق ولا يذم الا على فعل منهي عنه لان العدم المستمر
غير مقدور وهو غير المقدور لا يذم عليه والفعل الذي عليه في امر الايجاب هو الكف او الفعل الذي هو
ضد المامور به فيكون الكف او الفعل الذي هو ضد المامور به منهيا عنه فيكون امر الايجاب
مستلزما للنهي عن ضده او للنهي عن الكف عنه والجواب ان تضمن امر الايجاب للنهي اي استلزامه
له مبني على ان الذم على ترك فعل المامور به من مفهوم الامر على معنى ان الامر يدل على الذم عقلا
لانه يعلم الذم على ترك فعل المامور به بدليل خارجي وهو ممنوع اذ العلم بالذم على الترك مستفاد من
دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدونه ولو كان الذم من مفهوم الايجاب
لما امكن من تجويزه ولئن سلم ان الذم على الترك من مفهوم الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون على الفعل فانه
يجوز ان يكون الذم على انه لم يفعل لا على فعل فلا الذم تارك الصلاة لانه اكل بل لانه تارك للصلاة
الجصاص اذا كان له ضد واحد الى قوله فلا يكون امرا ببعض الاضداد وليس البعض اولى
من البعض   قال الجصاص النهي عن الشيء اذا كان له ضد واحد نحو لا تتحرك فانه يكون امرا بالسكون
لاستلزام وجوب اعدام المنهي عنه وجوب ضده الواحد لانه اذ لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات
ضده فيكون حينئذ النهي امرا بضده بخلاف الاضداد فانه اذا كان له اضداد فانه لا يمكن ان يجعل امرا

جميع الاضداد لانه لو كان امرا بجميع الاضداد يجب جميع الاضداد لكن لا يجب جميعها والا لارتفع المباح وليس
بعض الاضداد اولى بتعلق الامر به من بعض فلا يكون امرا ببعض الاضداد   القائل بوجوب الضد
الى قوله لانه طلب فعل لا كف   القائل بان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده قال لا يتم النهي الا بالتلبس
باحد اضداد المنهي عنه وما لا يتم المطلوب الواجب الا به فهو واجب فالنهي عن الشيء يستلزم وجوب
احد اضداد المنهي عنه فيكون الامر متعلقا بفعل احد اضداد المنهي عنه والجواب عنه انه على هذا
يلزم وجوب الزنا لكونه تركا للواط المنهي عنه المستلزم لكون تركه مامورا به وايضا يلزم ان لا مباح
في الشرع لان المباح حينئذ ترك المنهي عنه وترك المنهي عنه مامور به فيكون المباح مامورا به والمامور به
لا يكون مباحا والمقتصر اي القائل بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي عن الشيء لا يستلزم الامر
بضده انما اقتصر اما لان النهي طلب نفي فعل اي طلب ان لا يفعل وهو عدم والامر طلب وجود فعل
وطلب العدم لا يكون طلبا لوجود ولا مستلزما له واما للزوم الالزام المتقدم وهو لزوم وجوب
الزنا [redacted] لكونه تركا للواط ولزوم رفع المباح واما لان امر الايجاب يستلزم الذم على الترك والترك
فعل لا يستلزم الذم الفعل لان الذم لا يكون الا على الفعل فاستلزم الامر النهي والنهي عن الشيء لا يستلزم
الامر بالضد لان النهي طلب كف عن فعل والامر طلب فعل غير كف فلو كان النهي مستلزما للامر لزم ان
يكون طلب الكف مستلزما لطلب غير الكف وهو محال   والمخصص امر الوجوب الى قوله بما
غير ان   المخصص اي القائل بان امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص امر
الايجاب لان استلزام الامر النهي بسبب الذم على الترك ولا يلزم من امر الندب النهي عن ضده ولانه
لو استلزم الامر النهي لارتفع المباح ورفع المباح خلاف الاصل فخصص امر الايجاب باستلزامه النهي دون
امر الندب لان خلاف الاصل كلما كان اكثر كان اشد محذورا ودليل مختار الاحكام ان فعل المامور به
لا يتصور الا بترك اضداده وما لا يتم فعل المامور به دون تركه فهو واجب ان كان الامر للايجاب
ومندوب الى تركه ان كان الامر للندب فالاضداد واجب الترك ان كان امر ايجاب ومندوب
الترك ان كان الامر ندبا وهو معنى كونه منهيا عنه غير ان النهي عن اضداد الواجب يكون نهي تحريم
وعن اضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه وليس الامر بالشيء عين النهي عن ضده اما اذا قلنا ان الامر
هو صيغة افعل فظاهر لتغاير الصيغتين فان صيغة افعل لا يكون عين لا تفعل واما اذا قلنا ان الامر
هو الطلب القائم بالنفس فلان النفساني القديم وان اتحد على اصلنا فانه يختلف بالمتعلق والتعلق
فانه انما يكون امرا بسبب تعلقه بايجاد الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا لانه انما يكون نهيا بسبب
تعلقه بترك الفعل وهما بسبب التغاير في التعلق والمتعلق متغايران والنفساني الحادث وهو الطلب
القائم بالمخلوق متعدد والامر منه انما هو الطلب المتعلق بايجاد الفعل والنهي منه هو الطلب
المتعلق بتركه وهما غيران   الثاني مطلقا الى قوله بعدم تعقل الكف واضح   الثاني مطلقا اي
القائل بان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده ولا يستلزمه عقلا قال لو كان الامر بالشيء عين النهي عن ضده
او استلزمه لزم تعقل الضد وتعقل الكف عن الضد واللازم باطل اما الملازمة فلان الامر حينئذ
لا يتحقق بدون النهي عن ضده والنهي عن الضد لا يتحقق بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عن الضد
مطلوب النهي والنهي لا يتعقل بدون تعقل المطلوب منه لامتناع طلب غير المتعقل وتعقل الكف
عن الضد لا يتعقل بدون تعقل الضد ولو كان الامر بالشيء عين النهي عن الضد لزم ان يكون الكف عن
الضد عين المامور به ولو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده يكون الكف عن الضد لازما للمامور به
في التعقل وعلى التقديرين يلزم من الامر بالشيء تعقل الكف عنه لان الامر بالشيء يستلزم تعقل المامور به
لامتناع طلب غير المتعقل وتعقل المامور به لا يتحقق بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عنه نفس
المامور به او لازمه في التعقل ويمتنع تعقل الشيء بدون نفسه او لازمه عقلا واما بطلان اللازم
فللقطع بان الآمر قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده والكف عنه واعترض على هذا الدليل بمنع
بطلان اللازم فانا لا نسلم تحقق الطلب مع الذهول عن ضده لان الضد قد يراد به ما يستلزم فعله ترك المامور به
كالاكل والشرب بالنسبة الى الصلوة وقد يراد به ترك المامور به والاول ضد خاص والثاني ضد عام والمراد بالضد
ههنا الضد العام وهو متعقل ضرورة لان تعقل الضد العام حاصل عند الامر بالشيء لان الآمر انما يطلب ما ليس
بموجود لامتناع طلب الموجود فيعلم ترك المامور به لانه لو علم ان المامور به موجود لم يطلبه لكون الطلب لما ليس بموجود
واجيب بانا لا نسلم ان الآمر انما يطلب ما ليس بموجود فانه يجوز طلب الفعل الموجود في الحال والمستقبل لان الامر
طلب الفعل في المستقبل ولو سلم ان الضد العام متعقل بعدم تعقل الكف واضح   واختار فخر الاسلام
بناء على الاستلزام الى قوله يثبت الازاله والرد   اعلم ان اختيار فخر الاسلام بناء على ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن ضده لكن لما لم يكن النهي مقصودا سماه اقتضاء فقال الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واثبت بالنهي عن ضده الكراهة
وذلك لان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب وجود المامور به يقتضي طلب
انتفاء ضده وكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد اقتضاء الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت
الحرمة فلذلك قال ان الامر بالشيء يقتضي كراهة الضد لانها توجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل
الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف

لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة وكان
شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بضرورة فلذلك ثبت موجب النهي والامر هاهنا بقدر
ما يندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما يندفع به الضرورة وهو صحة
الكلام وقائل هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا الا ان الامر لم يوضع
للتحريم وانما يثبت التحريم ضرورة لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث ان الاشتغال بالضد يفضي الى فوات المامور به
فيحرم الضد لانه يفوت المامور به حرام واذا لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به يكون الاشتغال بالضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام في الصلاة ليس نهيا عن القعود بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم
تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت ما هو الواجب بالامر ولكن القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته
وكقول ابي يوسف فيمن سجد على نجاسة ثم اعاد على الطاهر يجزيه لذلك قال ابو يوسف المصلي اذا سجد على مكان
نجس لا تفسد صلاته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان
طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان يعيد على مكان طاهر فيكون مكروها لهذا
وكما قال ابو يوسف في ارتفاع الاحرام بترك القراءة في مسائل النفل احرام الصلاة لا يسقط بترك القراءة في مسائل النفل
وهي ثمان مسائل لانه مامور بالقراءة غير منهي عن تركها قصدا بل ضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل
به فوت المامور به وهو القراءة وفواتها يحصل في الشفع الاول فيظهر حرمة الترك في حق هذا الشفع حتى فسد
اداؤه فاما احتمال اداء شفع اخر بهذه التحريمة فلم يفوت بهذا الترك فلا يظهر حرمة الترك في حق التحريمة فبقي صحيحة
قابلة لبناء شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة
كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة ولان التحريمة صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا تبطل بفساد الاداء بمنزلة
الطهارة واما في النهي فاثبت النهي في ضده السنية لان النهي لما ثبت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى
من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة
اعتبارا لاحدهما بالاخر كما قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص
ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل الكعبين كان من السنة لبس الازار
والرداء اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فثبت
بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط   مسئلة اكثر القائلين بالوجوب
الى قوله قلنا بدليل خارجي   اكثر القائلين بان صيغة افعل للوجوب على انها اذا وردت بعد الحظر للاباحة وتوقف
امام الحرمين وفي الاحكام انها اذا وردت بعد الحظر احتملت الاباحة ورفع الحرج كما في قوله تعالى

واذا حللتم فاصطادوا واحتمل الوجوب كالوطء للحائض والنفساء اذا انقطع الحيض فصلي فصومي فان قيل
بناء على الاحتمالين احتمال الاباحة واحتمال الوجوب امتنع الجزم باحدهما اي الوجوب والاباحة فالتوقف واجب قلنا
نسلم ترجيح احد الاحتمالين على الاخر فالرجحان للاباحة لكثرة الورود فيها وقال فخر الاسلام والمعتزلة ان صيغة افعل
اذا وردت بعد الحظر يكون للوجوب لان مطلق الامر للوجوب ولا اثر لورودها بعد الحظر في منع الوجوب لانه لو منع
ورودها بعد الحظر من الوجوب لامتنع التصريح بالوجوب للتناقض واللازم باطل لانه يصح ان يقول الشارع مثلا بعد
حظر القتال في الاشهر اوجبت عليكم القتال واذا تحقق الموجب للوجوب وانتفى المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن
معارضة المانع وفيه نظر فان الملازمة ممنوعة لان منع الوجوب بحسب الظاهر ونفي التصريح بخلاف الظاهر ولا يلزم الس
وللاكثرين ان يحتجوا على انها للاباحة حقيقة بان ورودها بعد الحظر للاباحة غالب في الشرع لقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا
وقوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه السلام نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها وكان ظاهرا فيها اجاب
المصنف بان ارادتها للاباحة بدليل خارجي   الامر بفعل في وقت معين الى قوله وهو الصوم الضمني   اذا ورد
الامر بعبادة في وقت معين فلم يفعل فيه وفات عنه فالقضاء بعد ذلك الوقت المعين بامر جديد عند بعض ائمة
الحنفية والمعتزلة والمحققين من اصحاب الشافعي والقضاء بالامر الاول عند الحنابلة وكثير من الفقهاء واكثر اصحاب
ابي حنيفة على وجوب القضاء في المنذورات المتعينة من الصلاة كالصلاة في هذا اليوم والصيام كصوم هذا الشهر
والاعتكاف هذا اليوم بالقياس لان النص ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلاة قال الله تعالى فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
والنص الموجب للقضاء معقول المعنى معلل بضمان مثل الاداء لان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت
ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم
يوجد شيء منها اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد الاسقاط صريحا بعين ولا دلالة
لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وذلك لا يصلح
ان يكون مسقطا بل هو يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز
الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصورا الوجود منه حقيقة وحكما لكونه قادرا
على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه فيصرف ماله الى ما عليه وسقط فضل الوقت لانه يعذر السقوط
لتعذر العجز ويسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد العجز وبقي
اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف النفل اليه كما في حقوق
العباد واذا ثبت ان النص معقول المعنى تعدى وجوب القضاء بالنص الى الفروع وهي المنذورات المعينة وتخرج

مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه مع تفويت الاعتكاف فيه انه يقضي اعتكافه ولا يجزي الاعتكاف
في مثله اي في رمضان آخر على هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء عند عامة المشايخ وبنص مقصود
عند آخرين وقايل قال علة القضاء التفويت اي انما يجب القضاء بالتفويت لا بالدليل الذي تعلق به الاصل وهو
النذر في هذه المسئلة والتفويت مطلق عن الوقت لا يختص بوقت دون وقت كالنذر المطلق فصار كانه قال عند فوات
الوقت لله علي ان اعتكف شهرا متتابعا لان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الايجاب فيجب بالتفويت الاعتكاف
كاملا لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب
وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فظهر اثر في ايجاب الصوم لزوال العارض وكان الصوم المقصود واجبا
بذلك السبب لا بسبب آخر كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه الوضوء لاداء المنذور واذا انتقض
وضوءه لزمه الوضوء ح لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب آخر فوجب الاعتكاف بصوم مبتدا مقصود
ولا يجزي في شهر رمضان آخر وقال القضاء واجب بالنذر ووجوب القضاء بالنذر قياس فان الواجب بالنذر
بمنزلة الواجب بالامر وذلك مصون في القضاء وكذا ههنا فان لم يقضه حتى جاء رمضان من قابل فقضى فيه لم يجز لانه اذا
لم يعتكف حتى وجب القضاء صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت فيكون وجوب الاعتكاف بالنذر مطلقا فيستلزم صوما
مقصودا للاعتكاف اثر في ايجابه لان الصوم شرط الاعتكاف والتزام المشروط التزام الشرط وقد سقط وجوب
صوم الاعتكاف اثر في ايجابه في نذر اعتكاف رمضان لشرف الوقت فان الاعتكاف في رمضان اقوى من الاعتكاف
في غيره على ما قال عليه السلام من تقرب في رمضان بخصلة من خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى
فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه وكان الاعتكاف فيه افضل فاكتفى بصوم غير واجب بالاعتكاف
لشرف الوقت وقد فات شرف الاعتكاف في رمضان لعدم القدرة على مثل الاعتكاف الفائت اذ الحياة الى
رمضان آخر يعارضها الموت على السواء لانه وقت مديد يستوي فيه الحياة والموت فلم تثبت القدرة فبقي مضمونا
باطلاقه فوجب كاملا فلم يتادى بالناقص وهو الصوم الضمني اي لما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض
وجب به الصوم المقصود ولم يتادى في الرمضان الثاني كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف
الواجب الى الواجب الآخر وليس له ذلك والحاصل ان القائل الاول جعل التفويت كالنذر المطلق والقائل
الثاني جعل النذر السابق بعد زوال العارض كالنذر المطلق القائلون بالامر الجديد الى قوله فلا يحصل
بدون صفته القائلون بان القضاء بامر جديد احتجوا بوجوه الاول لو اقتضى الاول القضاء لاشعر الامر
الاول بالقضاء واللازم باطل فانه اذا قال صم يوم الخميس لا يشعر بصوم يوم بعده كصوم يوم الجمعة الثاني
انه اذا قيد الامر بوقت معين لا بد وان يكون تقييده بذلك الوقت لحكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع

الاحكام سواء ظهرت الحكمة اولم تظهر ولا تحصل تلك الحكمة في غير ذلك الوقت اذ لو حصلت الحكمة في غير ذلك الوقت
لا يخ اما ان ساوت الحكمة في الوقت الاول وح يمتنع ترجيح الوقت الاول لامتناع ترجيح احد المتساويين وتخصيصه
بالذكر او زادت الحكمة في غير ذلك الوقت على ما في ذلك الوقت وح يجب ترجيح الوقت الثاني فالحث على ايجاد الفعل
بعد فوات وقته الاول اولى من فعله في الوقت الاول وهو محال بالاتفاق فثبت ان الحكمة غير حاصلة في غير ذلك
الوقت فلا يلزم من اقتضائه للفعل في الوقت الاول اقتضاؤه للفعل فيما بعد الوقت الاول الثالث لو اقتضى
الامر الاول القضاء لاطرد اقتضاؤه للقضاء في الجمعة والجهاد واللازم باطل والا لكان القول بعدم القضاء في
نحو الجمعة والجهاد على خلاف الدليل وهو باطل الرابع لو اقتضى الامر الاول القضاء لخلا قوله صلى الله عليه وسلم
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها عن فائدة التاسيس واللازم باطل فان فائدة التاسيس اعظم واولى
وعورض هذا الوجه الاول بقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو
مستطيع في الوقت الثاني فالوجوب متحقق في الوقت الثاني الثاني ان الزمان ظرف ليس من فعل المكلف فلا يكون مطلوبا
بالامر فالمطلوب بالامر هو الفعل لا غير فاختلاله لا يؤثر في مقتضى الامر الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان
اداء كما في الامر الاول فلم يكن لتسميته قضاء وجه الرابع ان العبادة حق الله تعالى والوقت المفروض اجل لها كاجل
الدين الذي هو حق الادمي ففوات الوقت غير مسقط للعبادة كما في فوات الاجل كدين الادمي واجيب عن الاول
بان المراد ما استطعتم في زمانه فانه دال على وجوب الاتيان بما استطيع من المامور به والفعل في الوقت الثاني ليس
داخلا تحت المامور به وعن الثاني ان المامور به فعل مقيد بوقت معين حتى لو قدم لم يعتد به فاختلال الوقت
موثر وعن الثالث انه انما سمي قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به وعن الرابع بمنع كون الوقت
اجلا للفعل المامور به اذ معنى الاجل وقت مهلة تتاخر المطالبة بالواجب من اوله الى آخره كما في الحول بالنسبة الى
وجوب الزكوة ولذلك لا ياثم باخراج وقت الاجل عن قضاء الدين وليس كذلك وقت المامور به فان وقت المامور به
صفة له فلا يحصل المامور به بدون تلك الصفة مسئلة الامر بالامر بالشيء ليس امرا بالشيء الى قوله بانهم مسلمون
امر المكلف بان يامر غيره بفعل ليس امرا لذلك الغير بالفعل خلافا لبعضهم لنا لو كان الامر بالامر بالشيء امرا بالشيء
لكان قول القائل مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا على مالك الغير واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه ح يكون القائل
آمرا العبد بغير اذن السيد وامر عبد الغير بغير اذنه بتصرف في ملك الغير بغير اذنه فيكون تعديا وايضا لو كان
الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لناقض قول السيد لغانم مر سالما بكذا قوله لسالم لا تطع غانما واللازم باطل فانه
ليس بمناقض بيان الملازمة انه ح يكون آمرا لسالم بكذا اي افعل كذا وقوله لا تطعه اي لا تفعل كذا فيكون مناقضا ولو كان
الامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان امر النبي صلى الله عليه وسلم لاولياء الصبيان بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع

آمرام

الصبيان صح

امر الخطاب للصبيان بالصلوة من النبي صلى الله عليه وسلم واللازم باطل والملازمة ان يكون مكلفين بامر الشارع امر الخطاب
على وجه يلحقهم الذم بالمخالفة وهو غير متصور في حق الصبيان لعدم فهمهم لخطاب الشارع يدل عليه قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ الحديث والملازمة ظاهرة فان امر النبي للاولياء امر الخطاب القائلون ان الامر بالامر
بالشيء امر بذلك الشيء قالوا اذا امر الله رسوله ان يأمرنا بكذا واذا امر الرسول رسله الى العباد بان يأمرهم بكذا وكذا
اذا امر السلطان الوزير بان قل لفلان افعل كذا فهم انا مامورون بامر الله وان العباد مامورون بامر الرسول وان
فلانا مامور بامر السلطان قلنا فهم ذلك للعلم بان الرسول ورسله والوزير مبلغون   اذا اطلق الامر
فالمطلوب فعل ممكن الوجود الى قوله لكان تكليفا بالمحال   اذا امر امرا مطلقا بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد في
اللفظ بقيد خاص فالمطلوب فعل ممكن الوجود مطابق للماهية المشتركة وقيل المطلوب نفس الماهية الكلية المشتركة
ولا تعلق للامر بشيء من جزئياته وذلك كالامر بالبيع فانه لا يكون امرا بالبيع بغبن فاحش ولا بثمن المثل اذ هما متميزان
في مسمى البيع ويختلفان بصفتيهما والامر متعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لخصوصية كل منهما والامر بالاعم
لا يكون امرا بالاخص ولذلك قيل الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وهذا ليس بحق فان الماهية
الكلية لا وجود لها في الاعيان لانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت متشخصة وكانت كلية وجزئية معا لان كل موجود
في الخارج متشخص وكل متشخص جزئي فيكون الماهية الماهية الكلية جزئية وهو محال واذا لم يكن موجودة في الخارج
لم يكن مطلوبة بالامر والا لكان تكليفا بالمحال وللقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي اي الماهية لا بشرط هي المطلوبة
عند تعلق الامر بفعل مطلق ولها وجود في الخارج ولا يلزم ان يكون كلية وجزئية معا وانما يلزم ذلك ان لو كانت الماهية
من حيث هي هي مستلزمة للكلية وهو ممنوع فان الماهية من حيث هي هي غير مستلزمة للكلية والجزئية والمحذور انما يلزم
ان لو ادعى الخصم ان المطلوب بالامر الماهية الكلية لكن لم يدع الخصم ان المطلوب بالامر الماهية الكلية بل ادعى
ان المطلوب بالامر الفعل المطلق اي الماهية من حيث هي والتحقيق ان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج
الا في الجزئي فيكون الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي مطلوبة بالقصد الثاني   الامران
المتعاقبان بغير عطف الى قوله مع المنع والتعريف   اذا ورد امران متعاقبان لا يكون الثاني معطوفا على الاول
فلا يخ اما ان يختلفا او يتماثلا فان اختلفا مثل صم صل عمل بهما اتفاقا على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والتوقف
سواء كان الجمع بينهما ممكنا كالصوم والصلوة او لا يكون ممكنا كالصلوة مع اداء الزكوة وان تماثلا فان لم يقبل المامور به
التكرار كقوله صم يوم الجمعة صم يوم الجمعة فالثاني تأكيد محض للاول وان قبل المامور به التكرار فان منعت العادة تكرار المامور به   صم يوم الجمعة صح
كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني ماء او كان الثاني معرفا كقوله اعط درهما اعط الدرهم فلا خلاف في كون الثاني مؤكدا للاول
وان لم يمنع العادة التكرار والثاني غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فالقاضي عبد الجبار يعمل بهما اعمالا للصيغة على الاصل

صل ركعتين م

فان الثاني لو انفرد افاد الركعتين فكذلك اذا تقدمه امر اخر لان المقتضى لا يختلف وتوقف ابو الحسين البصري
وتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب وبين حمله على التأكيد للاول والترجيح للاول اي لحمله على الوجوب كما عمل
عبد الجبار لان فائدة التأسيس بخلاف حمله على التأكيد للاول فانه لا يفيد الا التأكيد والتأسيس اصل فان قيل التأسيس
وان كان اصلا الا انه يلزم منه مخالفة البراءة الاصلية من القدر الزائد فتعارض الترجيحان ترجيح التأسيس بموافقة
الاصل وترجيح التأكيد بموافقة البراءة الاصلية وليس احدهما اولى من الاخر قلنا معارض بما يلزم من الوقف والتأكيد
مخالفة ظاهر الامر على كل قول وهو القول بان مقتضى الامر الوجوب والقول بان مقتضاه الندب والقول بانه متردد
بين الوجوب والندب على وجه لا خروج له عنهما فان حمله على التأكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر واذا تعارض الترجيحان
بقي الترجيح بالتأسيس سالما عن المعارض هذا اذا لم يكن الثاني معطوفا على الاول واما اذا عطف الثاني على الاول
فان اختلف الامران عمل بهما بلا خلاف سواء امكن الجمع بينهما نحو صم وصل او لم يمكن نحو صل وأد الزكوة وان تماثلا
ولم يقبل المامور به التكرار كصم يوم الجمعة وصم يوم الجمعة او قبل التكرار ولم يمنع العادة من التكرار ولم يكن الثاني
معرفا كقوله اعط درهما واعط درهما وكذلك اي الحكم على ما تقدم مما اذا لم يكن حرف عطف ويزيد ترجيح اخر وهو
موافقة الظاهر من حرف العطف وان منعت العادة التكرار او كان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء واسقني الماء وصل
ركعتين وصل الركعتين تعارضا اي حرف العطف ومنع العادة من التكرار في صورة المنع وحرف العطف والتعريف
باللام في صورة التعريف والعمل بهما ارجح لانه حسن نفي الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ولا ثم تعريف ولا
مانعة عادة من التكرار وقد عرف ان العمل بهما ارجح وان اجتمع العادة المانعة من التكرير والتعريف في معارضة حرف العطف
كقوله اسقني ماء واسقني الماء فالوقف لتعارض الظاهر من حرف العطف والتأسيس مع المنع من التكرير والتعريف
ومنه النهي الى قوله فعلى ما مر   ومن الفصل الاول فيما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق النهي
وهو طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء فالطلب مشترك بين الامر والنهي وقوله الامتناع من الفعل يخرج
الامر وقوله على جهة الاستعلاء احترز به عن الدعاء وما تقدم في حد الامر من تخيير ومزيف ومن ان للامر صيغة فمثله
بحسب مقابله يجي في النهي وصيغته لا تفعل وان احتملت التحريم نحو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والكراهة والتحقير
نحو قوله تعالى لا تمدن عينيك الى ما متعنا وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء نحو قوله لا تكلنا
الى انفسنا واليأس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء فهي حقيقة في طلب
الامتناع عن الفعل مجاز فيما عداه وكونها حقيقة في التحريم او الكراهة او مشتركة بينهما او موقوفة على ما مر في الامر
بعينه ومقتضاه صحة المنهي عنه شرعا الى قوله في جزء من العمر   مقتضى النهي صحة المنهي عنه شرعا كما ان

معنى الامر حسن المأمور به شرعا لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا القبيح كما انه لا يأمر الا بالحسن قال الله تعالى
وينهى عن الفحشاء والمنكر وكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة فان قيل هلا قلتم النهي يقتضي حسن الانتهاء قلنا
الحسن صفة وجودية والصفة الوجودية تقتضي محلا موجودا والانتهاء امتناع عن ايجاد الفعل والامتناع عن
ايجاد الفعل عدمي فلا يصح ان يكون محلا للحسن الذي هو وجودي فان قيل الانتهاء ترك والترك فعل مقصود
وهو وجودي فيصح ان يكون محلا للحسن قلنا موجب النهي الانتهاء دائما ابدا العدم الاصلي وهو الامتناع مقصودا
كان او غير مقصود فانتفاء العدم الاصلي لا يستلزم القصد فانه قد يبقى العدم الاصلي من غير قصد والترك فعل
يستلزم القصد عند ارادة ايجاد المنهي عنه والترك غير مستغرق جميع الاوقات فانه لم يتحقق الا عند ارادة
الايجاد والانتهاء مستغرق جميع الاوقات فالانتهاء اعم من الترك فلا يلزم من صحة اتصاف الترك بالحسن صحة
اتصاف الانتهاء به ومثل هذا قولك ان لم اشأ طلاقك فانت طالق ثم قال لا اشاء لم تطلق ولو قال ان ابيت عن طلاقك
فانت طالق ثم قال قد ابيت طلقت والفرق ان الاباء فعل يقابل ارادة الايقاع بقصد ولا يستغرق وعدم المشيئة
امتناع عن ايقاع الطلاق والامتناع عن ايقاع الطلاق مستغرق قصد الامتناع او لم يقصد فلا يوجد الشرط
وهو عدم المشيئة احيانا اي بقوله لا اشاء ولا بامتناعه في جزء من العمر ضرورة استغراقه جميع الاوقات
ينقسم قبيحا لعينه ومنه لغيره الى قوله والشرعية ملحقة بالقبيح لعينه   النهي باعتبار اقتضاء القبح ينقسم الى اقسام
منه ما يكون المنهي عنه قبيحا لعينه ومنه ما يكون المنهي عنه قبيحا لغيره وما يكون قبيحا لغيره على قسمين قسم مجاور عنه صح
اي يكون المنهي عنه مجاور المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يكون ذلك المعنى وصفا للمنهي
عنه او داخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما وقسم وصف لازم اي يكون المعنى الموجب للقبح وصفا لازما
للمنهي عنه بحيث لا يتصور انفكاكه عنه والاول اي القسم الاول الذي يكون المنهي عنه قبيحا لعينه اي يكون
قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث فان الكفر بالله لذات الكفر قبح صح
يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقل بحيث زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور لا يتصور صح
نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه عبارة عن فعل خال عن الفائدة او فعل ليس له عاقبة حميدة يعرف قبحه
بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال بالعبث يضيع الوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى
على عاقل وكبيع المضامين والملاقيح فانه ملحق بما هو قبيح لعينه فان البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح
لكن لما حصر الشرع محله على مال متقوم والماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع المضامين والملاقيح
عبثا للاضافة الى غير محله نحو ضرب الميت واكل ما لا يتغذى به والمضامين ما في اصلاب الفحول والملاقيح

ما في بطون الامهات من الاجنة وكالصلاة بغير طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر
اهلية العبد لادائها حال الطهارة عن الحدث صار فعل صلاته مع الحدث عبثا لانتفاء اهلية الاداء شرعا
نحو كلام الطائر والمجنون وحكم النهي فيما قبح لعينه ان يكون المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور
ان يكون مشروعا اصلا والثاني وهو ما يكون قبح المنهي عنه لغيره مجاورا كالنهي عن الوطي حالة الحيض فانه يتعلق باستعمال النهي صح
الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا وكالنهي عن البيع وقت النداء يتعلق بالاعراض عن السعي
الى الجمعة الواجب حقيقة والاعراض عن السعي امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون
الاعراض عن السعي بان يتبايعا في الطريق ذاهبين والاعراض عن السعي يوجد بدون البيع بالمكث في الطريق من غير عن صح
بيع وكذا النهي عن الصلاة في الارض المغصوبة فان النهي متعلق بشغل ملك الغير وهو معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل
به قابل للانفكاك فان كلا من الصلاة والشغل متصور ان يوجد بدون الاخر وحكم هذا القسم ان يكون المنهي عنه
بعد النهي صحيحا مشروعا بلا خلاف بين الفقهاء لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل
به وصفا لازما لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فيعقد البيع وقت النداء موجبا للملك ويتأدى
الفرض بالصلاة في الارض المغصوبة واذا وطئها الزوج الثاني في حالة الحيض حلها للزوج الاول وهذا على مثال
الصائم اذا ترك الصلاة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلاة ولا يؤثر ترك الصلاة في فساد اصل
الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا كما هو مطيع باداء الصلاة عاص بشغل ملك الغير
وواطئ بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذلك ثبت بهذا الوطي من الزوج الثاني الحل للزوج
الاول ويثبت بهذا الوطي احصان الواطي يعني اذا تزوج امرأة ووطئها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا
الوطي كما لو وطئها في حالة الطهر حتى لو زنى بعده كان حده الرجم والقسم الثالث وهو ان يكون المنهي عنه قبيحا
لوصف لازم متصل به كالنهي عن الزنا فان المنهي عنه وهو الوطي الموصوف بالزنا لا يكون قبيحا باصله ولكن
اتصل بالوطي ما يوجب قبحه وهو تضييع النسب على وجه صار وصفا له وكالربوا فانه وجد فيه ركن البيع
من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له وهو عدم المساواة
التي هي شرط بيع الجنس بالجنس وكالصوم في العيد فان الصوم في نفسه غير قبيح فان الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلاث تقربا الى الله وهو في نفسه حسن ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو
انه يوم عيد وضيافة والوقت داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف
له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا من
القسم الذي يليه فاوجب فساد المشروع والنهي المطلق المجرد عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه

او لغيره عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل والزنا والسرقة يحمل على القسم
الاول اي القبح لعينه فان الافعال الحسية كالقتل والزنا والسرقة ملحقة بالقبح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يثبت
القبح باقتضاء النهي فيما اتصف اليه النهي لا فيما لم يتصف اليه النهي فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة
ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل
على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض فان الدليل قد دل على ان النهي عنه لمعنى الاذى   واختلف في
العبادات والمعاملات الى قوله وقيل الثاني   والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها
على الشرع كالصلوة والصوم وسائر العبادات والبيع والاجارة وسائر المعاملات اختلف فيه فموجب النهي
فيها بقاء مشروعية المنهي عنه بعد النهي باصله والفساد بوصفه عند اصحاب ابي حنيفة وقال الشافعي
النهي المطلق فيها مثل المنهي في القبح لعينه في رفع المشروعية اصلا ووصفا حتى لم يبق عنه بعد النهي مشروعا
عنده اصلا فالمحرم عند الشافعي الصوم الواقع في العيد وعندهم المحرم وقوع الصوم في العيد لا الصوم الواقع
وهما غيران واحتج المصنف على ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي صحة اصله وفساد وصفه بانه نهي عن
شرعي فيقتضي الصحة لانه لو لم يقتض الصحة لم يكن شرعيا واللازم باطل اما الملازمة فلان الشرعي هو الصحيح
واما بطلان اللازم فلان الله تعالى ابتلى عباده بالنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالانتهاء عما نهي باختياره نال
الجنة بفضله تعالى ومن عصاه بترك الانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه
متصورا الوجود بحيث لو اقدم المكلف عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه
فيثاب بامتناعه عن تحقق الفعل مختارا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي
واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصورا الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس لم يبق مشروعا وصار باطلا
شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ ثم
النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي صحته ايضا لما عرفت ان حكم النهي شرعا قبح المنهي عنه بحسب الشرع فلو لم يكن
المنهي عنه صحيحا لم يكن منهيا عنه فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به وان لم يمكن الجمع بينهما وجب الترجيح ففي الفعل
الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح واما الافعال الشرعية فلا يمكن الجمع بينهما لان الفعل الشرعي
لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح وترجيح جانب التصور اولى من ترجيح جانب القبح لانه امكن اعتبار جانب القبح
مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع ترجيح
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان ترجيح جانب التصور اولى فيحمل النهي فيما ورد النهي فيه
وذلك بابقاء مشروعية ما ورد فيه النهي ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضي وهو القبح بعد الامكان

وجواز ان يجعل القبح راجعا الى وصف المشروع المنهي لا الى ذاته فيصير المشروع المنهي عنه مشروعا باصله اي في نفسه غير
مشروع بوصفه لاستحالة كون المشروع قبيحا لعينه فيصير فاسدا لفوات وصفه واحتج من قال بان النهي عن الافعال
الشرعية يقتضي رفع المشروعية اصلا ووصفا بان النهي ضد الامر فيوجب اقتضاء النهي قبح المنهي عنه كما
وجب اقتضاء الامر حسن المامور به لان حكم احد المتقابلين مقابل حكم الاخر فيوجب ارتفاع مشروعية المنهي عنه
لان كل منهي عنه قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمشروع فلا شيء من المنهي عنه بمشروع ولان فاعل المنهي عنه عاص
لان المنهي عنه حرام وفاعل الحرام عاص واذا كان فاعل المنهي عنه عاصيا لا يكون المنهي عنه مشروعا لان ادنى
المشروع ان يكون مباحا اجاب المصنف بانه لا يجب تقابل احكام المتقابلات فان المتقابلات يجوز اتحادها
في حكم واحد ولو سلم ان احكام المتقابلات يجب ان يكون متقابلة فالنقيض ان لا يكون النهي مقتضيا للحسن
لا ان يكون مقتضيا للقبح ولا اقتضاء الحسن اعم من اقتضاء القبح وتحقق الاعم لا يستلزم تحقق الاخص والصغرى
وهو قوله كل منهي قبيح على الاطلاق ممنوعة فانها محل النزاع فان المنهي ليس منهيا عنه باعتبار اصله بل يكون منهيا عنه
باعتبار وصفه فلا يكون قبيحا باعتبار اصله بل باعتبار وصفه وكذلك الكبرى وهو قوله لا شيء من القبيح بمشروع
على الاطلاق ممنوعة فان القبيح بوصفه مشروع باصله وعصيان فاعله باعتبار ملابسه وصف المنهي عنه القبيح لا
مطلقا وقيل الفساد شرعي لا لغوي وقيل الفساد لغوي   مسئلة وفصل ابو الحسين البصري بين
العبادات والمعاملات فقال ان النهي في العبادات يدل على الفساد ولا يدل عليه في المعاملات بناء على ان
فساد العبادة عدم اجزائها وفساد المعاملات عدم ترتب اثرها والنهي في العبادة دال على عدم الاجزاء فيكون
مستلزما للفساد وفي المعاملات لا يدل على عدم ترتب اثرها فلا يقتضي الفساد كالبيع وقت النداء فان النهي عنه
لا يدل على الفساد ورد بان الفساد في العبادة المنهية باعتبار الوصف فان فساد الوصف كراهة اصل
العبادة وكراهة اصل العبادة لا ينافي الاجزاء   القائل بالفساد شرعا لا لغة الى قوله كما في المنهي عنه
لغيره القائل بان النهي يدل على الفساد شرعا لا لغة احتج على الثاني وهو انه لا يدل على الفساد لغة بانه لو دل
النهي على الفساد لغة لكان في اللفظ ما يدل على سلب احكام المنهي عنه واللازم باطل اما الملازمة فلان فساد
المنهي عنه سواء كان عبادة او معاملة عبارة عن سلب احكامه واما بطلان اللازم فلان معنى النهي في اللغة اقتضاء
الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام لا يكون عينه ولا جزؤه ولا لازما له من حيث اللغة فانه لو كان لازما له
من حيث اللغة لكان اذا قال نهيتك عن ذبح شاة الغير لعينه ولو ذبحت حلت متناقضا واللازم باطل
فانه لم يتناقض وعلى الاول وهو انه يدل على الفساد شرعا بان العلماء لم يزالوا يستدلون على فساد المنهي عنه
بالنهي في الربويات وفي الانكحة وغيرها من العبادات ولم ينكر عليهم ولان النهي طلب ترك الفعل ولا يخلو اما ان يكون

الى قوله ولا ينافي الاجزاء
فصل ابو الحسين البصري

راى م

لمقصود دعا الشارع الى طلب ترك الفعل اولا لمقصود لاجائز ان لا يكون لمقصود اما على المعتزلة فلانه عبث
والعبث على الله محال لان العبث قبيح والقبيح على الله محال واما على اصول الاصحاب فلانه وان جاز خلو افعال
الله عن الحكم والمقاصد لكن الحكم الشرعي لا يخلو عن حكمة ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل على
وجه التفضل فتعين ان يكون لمقصود ويمتنع ان يكون مقصود النهي مرجوحا بالنسبة الى مقصود الصحة
او مساويا له لامتناع ان يقصد المرجوح او المساوي لخلوه عن الفائدة فتعين ان يكون مقصود النهي راجحا
على مقصود الصحة فامتنع انعقاد التصرف لامتناع احكامه لرجحان مقصود النهي واجيب عن الاول بان
المستدلين بعض العلماء لا جميعهم فلا يكون حجة على الباقين وليس استدلالهم بالنهي على الفساد بلغوي ولا قطعي
وكيف لا وقد وهم غيرهم عنهم بما هو نوبان المرجوح والمساوي مقصودان كما في المنهي عنه لغيره كالبيع وقت
النداء شيئه ومن الفروع على اصل الشافعي الى قوله باستيلائه لما فرغ من بيان المذاهب في الاحتجاج
عليها والجواب عما ليس بثابت عنده ذكر شيئا مشتملا على فروع مبنية على اصل الشافعي وهو ان النهي يقتضي قبح المنهي
عنه واسما مشروعيته بعدما ومن الفروع على اصل الشافعي ان المنهي عنه معصية لان المنهي عنه قبيح والقبيح
معصية والمعصية لا تنهض سببا لحكم شرعي فلا تثبت بالزنى حرمة المصاهرة وهي حرمة المراة على اباء الزاني
وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا وحرمة امهات المراة وان علون وبناتها وان سفلن على الرجل بالزنى لان المصاهرة
شرعت نعمة وكرامة فلا تستجلب بما هو حرام محض وهذا معنى ما نقل عن الشافعي ان الزنى فعل رجمت عليه والنكاح
امر حمدت عليه فلم يجز ان يجعل احدهما على الاخر ولا الملك بالغصب اي اذا غصب شيئا وقضى القاضي بالضمان
او تراضيا لا يثبت الملك بالغصب للغاصب اصلا ويظهر ثمرة الخلاف في ملك الاكساب ونفوذ البيع ووجوب
الكفن على الغاصب اذا مات المغصوب وغير ذلك فان الغصب عدوان محض فلا يصلح سببا للملك لان
الملك نعمة وكرامة يتوصل بها الى مقاصد الدنيوية والاخروية فيتعلق بسبب مشروع لا محظور لان المحظور سبب
للعقوبة لا للكرامة والنعمة ولا الرخص للعاصي بسفره اي لا يثبت الرخص للعاصي بسفره الذي هو معصية
كسفر الابق وقاطع الطريق والباغي لان سفره منهي عنه والمنهي عنه معصية والرخصة نعمة لانها شرعت لدفع
الحرج عنه لليسر المديد فيستدعي سببا مشروعا فلا اناط بالمعصية ولا الملك للكافر اي لا يثبت الملك للكافر
باستيلائه على مال المسلم لكونه منهيا عنه شرعا وذلك لانه استيلاء على مال معصوم محترم فيكون حراما
منهيا عنه فلا يصلح سببا للملك الذي هو نعمة شيئه وعلى اصلنا اذا باع الى اخره لما فرغ من فروع اصل
الشافعي ذكر فروع اصلهم وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها مشروعيتها منها اذا باع عبدا بالخمر
شرع باصله فسد بوصفه لا لخلل في ركن البيع ومحله بل في الثمن الذي هو تابع اعلم ان البيع مبناه على البدلين

لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعيته الوصول
الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته
الا بالطف على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان
اذ ليس في ذات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كان الاعيان اصولا في البياعات وكان الاثمان اتباعا لها
فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا معينا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب
الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة
كذا قيل وقيل المال ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لان الطباع تميل اليها
وكذا تمول الخمر للتخلل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متمولا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة
التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتهما انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة
لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها
فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست متقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن
العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مصادفا لمحله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما
الخلل في التابع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن
فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وكذلك اذا باع الخمر بعبد
معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على ان العبد هو الثمن لان الباء تدخل في الاتباع والوسائل
وان الخمر هي المبيعة وكون الخمر مبيعة يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان بيع الخمر بالعبد بيع عرض
بعرض فكل واحد من العرضين ثمن من وجه فالمبيع في المقايضة ثمن من وجه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة
حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيع الخمر بالدراهم لان الدراهم
تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم
فلذلك لا ينعقد البيع اصلا ولا يصح ايراد العقد على الخمر مقصودا وصوم يوم العيد حسن لانه صوم ويقبح
لوقوعه في العيد فيصح النذر بصوم يوم العيد لكونه طاعة من حيث انه مشروع باصله فان في الصوم حصول
التقوى للصائم اذ لا مشروع ادل على التقوى منه فان في الصوم معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخادعة المنسبة للعواقب ورد
جماح النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من الكبر
حين دون لتعذر صوم الوصال والليالي اعدت للسكون والراحة فتعينت النهار التي هي زمان الرغبة

الى الاكل والشرب لتكون على خلاف العادة ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وساير الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل ساير الايام محلا لهذه العبادة وارداً في جعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة ويحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله حسن من حيث هو صوم ولما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لعينه كان النهي لغيره الا ان ذلك الغير قام به فصار كالوصف له بحيث لا تصور لوجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه وهذا معنى قوله وقبح لوقوعه في العيد ثم ذلك الغير ترك الاجابة دليل الاعراض عن الضيافة لجموم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم ولا خلل في الوقت بنفسه ولا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس يوم العيد والنهي يتعلق بوصف الصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله ووصف القبح اي وصف القبح وهو الاعراض عن الضيافة من لوازم فعل الصوم حتى لو شرع فيه يكون عاصيا لا من لوازم اسم الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم العيد او اصوم غدا وغد يوم العيد فلا يمنع صحة النذر ولو شرع يوم العيد في الصوم لم يلزمه الاتمام ثم اذا افسد لم يلزمه القضاء لاتصال اداء الصوم بالعصيان فانه لما كانت المعصية متصلة باداء الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل هو مامور بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن العصيان فصار كان صاحب الشرع قال له افطر لاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء والصلوة في الوقت المكروه حسنة لذاتها مشروعة باصلها لانه لا قبح في اركانها من القيام والقراءة والركوع والسجود لانه تعظيم الرب ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرها لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله لانه زمان صالح لطرفية العبادة كساير الازمنة والفساد في وصف الوقت لنسبته الى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها واذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان فالوقت في حق الصلوة كيوم العيد في حق الصوم فكان ينبغي ان يقع الصلوة صحيحة باصلها فاسدة بوصفها كالصوم في يوم العيد اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت لكن الوقت سبب وظرف للصلوة فلا يوجد الصلوة به لانه لا بد للظرف من الاحاطة بالمظروف وفساد الوقت يؤثر في الصلوة لان فساد السبب يؤثر في المسبب فاثر نقصان الوقت في نقصان

الصلوة فلم يتأدّ بهذه الصلوة الكامل الذي وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتأدّى بالناقص وضمنت الصلوة بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء ولما كان وقت الصوم معيارا له يوجد الصوم بتوقيت فساده في فساده ويعرف مقدار الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه فلم يضمن بالشروع لانه لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فالشروع فيه يصير صاحبه مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع عنه فلا يلزمه القضاء بالافساد والصلوة في المكان المغصوب والبيع وقت النداء كذلك اي لا يفسد لان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يتعلق بما ليس بوصف ولا سبب لانه متعلق بشغل المكان وهو منفك عن الصلوة فلم تفسد ولم تنتقص ايضا حتى يتأدّى بها الواجب الكامل وكذا البيع وقت النداء لا يفسد لان النهي متعلق بما ليس بوصف لانه متعلق بترك السعي وترك السعي منفك عن البيع والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه اتصال كامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الوصف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتأدّ به الكامل واتصال وسط في الصلوة في الوقت المكروه اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في المكان المغصوب فلذلك لم يتأدّ بها الكامل وتضمن بالشروع واتصال ناقص في الصلوة في المكان المغصوب والقبح فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة من دون فساد ونقصان فان القبح فيها على وجه المجاورة المجرد قوله ولا يلزم نسخ الحر لما تعرض للفروع المخرجة على الاصل المذكور اراد ان يتعرض لجواب ما يرد نقضا على الاصل المذكور فقال ولا يلزم نسخ الحر والمضامين والملاقيح نقضا بان البعض اي بطلان بيع الحر والمضامين والملاقيح ينافي صحة الاصل المذكور فان الاصل المذكور اقتضى مشروعية المنهي عنه وبيع هذه الامور منهي عنه وهو غير مشروع اصلا تقرير الجواب ان الاصل المذكور اقتضى مشروعية المنهي عنه اذا كان المنهي عنه متصورا فيه الانعقاد وبيع هذه الامور لم يتصور انعقاده اصلا لانه اضيف الى غير محله اذ المعدوم لا يصلح ان يكون محلا للبيع ولا بد للانعقاد من محل فبطلت لعدم المحل وكذلك لا يلزم النكاح بغير شهود على الاصل المذكور فانه لم يبق مشروعا لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود لا منهي والفرق بين النفي والنهي ان النفي اعدام شرعي يبتني عليه الامتناع والنهي طلب امتناع يبتني عليه العدم فكان النفي نسخا وابطالا فالمنفي لم يكن مشروعا مطلقا ولان ملك النكاح ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرّ مثله في الشرف والكرامة واستخفاف لها حكما من غير حاجة ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما فيه من الفساد فشرع النكاح سببا للملك يظهر اثره في حل الاستمتاع واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة وبين موجبيهما وهما الحل والحرمة تناف فيلزم ان يكون بينهما تضاد وتناف والحرمة ثابتة بالاجماع فيلزم انتفاء الحل ضرورة

ومن ضرورة عدم الحل خروج السبب من المشروعية لان الاسباب الشرعية مرادة لاحكامها لا لذاتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي والنسخ وهذا بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع شرع للملك الثمن والحل في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد الملك التحريم فامكن الجمع بينهما قوله والاستيلاء منهي هذا اشارة الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية موجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع مسائل الاولى استيلاء اهل الحرب ووجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه وانتفاء المشروعية عنه وقد قلتم بخلافه حيث جعلتم الاستيلاء سببا للملك فيلزم نقض الاصل المتفق عليه تقرير الجواب ان الاستيلاء ليس بمنهي عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مال مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع بل الاستيلاء منهي عنه لعصمة المحل في حقنا دون اهل الحرب لان عصمة المحل انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم لانقطاع ولاية التبليغ والالزام فكانوا في حق ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولكن يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم يعتقدون تملكها بالاستيلاء ويعتقدون اباحة ذلك ومع هذا لا يملكونها فذكر دليلا اخر فارقا بين الاموال والرقاب فقال ولنا هي العصمة اي ولئن سلم ان العصمة ثابتة في حق الجميع لكن بناء ثبوت العصمة ما هي سببها وهو الاحراز بدارنا لان العصمة التي هي كون الشيء محرم التعرض محصنا لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت بالاحراز والاحراز يتحقق بالبد عليه حقيقة بان كان في تصرفه او بالدار وقد انتهى كلاهما باحرازهم المال المأخوذ بدار الحرب فينتهي العصمة الثابتة كانتهاء العصمة بانتهاء الاسلام واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظورا لانه يثبت بناء على عصمة المحل ولم يبق عصمة المحل اثباته الملك بالغصب ووجه وروده ما ذكر في الاستيلاء ولا باس باعادته وهو ان الغصب فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه لقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا للملك المغصوب عند اداء الضمان تقرير الجواب ان الملك لم يثبت مقصودا بالغصب كما يثبت بالبيع والهبة بل يثبت الملك شرطا لحكم شرعي وهو الضمان المشروع الثابت جبرا بالاجماع والواجب بدل العين عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم فالجبر انما يكون جبرا لفوات العين لانه انما يجبر الفائت دون القائم ثم من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملك المغصوب منه في العين المغصوبة ليكون جبرا لما فات وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يتقدم شرطه عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم

فاعتقه تقدم التمليك منه عليه لنفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون اعتقه عنه سببا للتمليك مقصودا وتبين بما ذكرنا انما اثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع فيه وهو القضاء بالقيمة جبرا للحقه في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان شرطا لهذا المشروع ثبت به فيكون حسنا بحسن هذا المشروع في الحكم بالقيمة تبعا وان لم يثبت مقصودا والحاصل ان ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسن بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان لم يثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب الثالثة الزنا لا يحرم بنفسه ووجه الايراد ان الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وقد قلتم بمشروعيته حيث جعلتم سببا لحرمة المصاهرة بنفسه بل موجب لحرمة المصاهرة لانه سبب الولد الذي هو الاصل في استحقاق الحرمات والكرامات فان الزنا سبب للماء كالوطء الحلال والماء سبب لوجود الولد فان الزنا سبب لوجود الولد واما ان الولد هو الاصل في استحقاق الحرمات والكرامات فلان اصل هذه الحرمة في الوطء الحلال ليس بعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق عليه ويوصى له ويرث وبين الواطئ وهذا الماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها مختلطا ببعضه فتثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطئ واباءه وابنائه لذلك الماء الذي هو بعضهما واذا ثبت للماء والماء بعضهما بحدوث البعضية لهما لما صار هذا الماء انسانا استحق ما بين كرامات البشر ومن جملتها حرمة المحارم فتثبت الحرمة في حقه للبعضية اي يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي يتعدى حرمة اباء الواطئ وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل فيصيرون كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للاخر بواسطة الولد لان جزء صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التقرير سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي يحدث منهما بواسطته ثم اقيم الوطء مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطء سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطء الحلال مفض اليه فكذا الوطء الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فثبت ان الزنا من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكن مع ذلك سبب للولد ولا معصية فيه من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه سبب فيكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور واعتبر

مجرد الشبهة دون وصف الحرمة الرابعة نفس السفر حسن وجه الايراد ان سفر المعصية قبيح لعينه لانه معصية لانه منهي عنه وقد علم مشروعيته حتى علم سببا للرخصة العصر يعني الجواب ان نفس السفر حسن ليس منهي عنه لمعنى في عينه بل هو قبيح منهي عنه لمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب ذلك صيرورة السفر معصية لذاته وانما صارت معصية باعتبار قصد فعل قطع الطريق او التمرد على المولى والرخصة متعلقة بنفس السفر لا بما قصد بالسفر مسئلة النهي يقتضي الانتهاء الى اخره النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما خلافا للشواذ والدليل عليه ان من نهى عن فعل نهيا مجردا عن قرينة فانه يفعل ذلك المنهي يعد مخالفا للناهي في اي وقت فعل المنهي عنه في عرف العقلاء واهل اللغة ولو لم يكن مقتضيا للدوام لما كان كذلك قالوا لو كان يقتضي الدوام قالوا النهي قد يرد للدوام كالنهي عن الزنا وشرب الخمر ونحوه وقد يرد لغير الدوام كنهي الحائض عن الصوم والصلوة والصورتان مشتركتان في طلب ترك الفعل لا غير ومفترقتان في الدوام في احدى الصورتين وعدم الدوام في الصورة الاخرى والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك ولا مجاز فكان للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز اجاب بانه حيث ورد النهي بدون دوام وجب ان يكون لقرينة نظرا الى ما ذكر من الدليل وما قيل انه يلزم منه الاشتراك او المجاز اولى فيلزم ان يكون مجازا اجيب بانه وان لزم فيه المجاز وهو خلاف الاصل لافتقاره الى القرينة وكونه للدوام حقيقة ولغيره مجازا اولى من العكس لامكان التجوز به عن البعض لكون الدوام مستلزما للبعض بخلاف العكس فانه اذا جعل حقيقة للاعم من غير دوام لما امكن التجوز به عن الدوام لان البعض غير مستلزم للدوام ومنه العام والخاص الى اخره مما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق العام والخاص قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وفيه نظر فان ابا الحسين اراد بقوله ما يصلح له افراد مسمى اللفظ لا اجزاءه فان اللفظ يصلح لافراد مسماه ولا يصلح لاجزائه كعشرة فانه يصلح لهذه العشرة ولهذه العشرة ولا يصلح لاجزائها ولم يدخل نحو عشرة في الحد لان عشرة لم يستغرق جميع ما يصلح له وقال الغزالي العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه قد دل على شيئين فصاعدا لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اعني الواحد او من جهة واحدة يغني عن ذكر الاخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل زيد ورجل وهذا التعريف ليس بجامع لخروج لفظ المستحيل والمعدوم فان لفظ المستحيل والمعدوم من الالفاظ العامة ولا دلالة له على شيئين لان مدلولهما ليس بشيء عند الغزالي ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لاحتياجها الى صلاتها وليس بمانع لدخول المثنى نحو رجلين ونحو عشرة ونحو المعهودين كالرجال المعهودين

والنكرة نحو رجال في هذا التعريف وقد يلتزم الغزالي دخول ذين اي المعهود والنكرة ويمنع انهما ليسا بعامين وقال فخر الاسلام العام كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى وخصص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعاني وقوله ينتظم اي يشتمل احترز عن المشترك فانه لا يشتمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء وبقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل التثنية خاص مثل سائر اسماء الاعداد واحترز به ايضا عن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ما وراء النهر ليس بشرط وعند مشايخ العراق شرط وقوله من الاسماء اي من المسميات احترز به عن المعاني فان العموم لا يجري في المعاني عند المتأخرين من مشايخهم وقوله لفظا او معنى ليس بتقسيم في الحد بل هو تفسير الانتظام يعني ان الانتظام لفظا بان كان صيغته جمعا كالزيدين او معنى كمن وما والقوم والرهط قال المصنف وليس هذا الحد بمانع لدخول اسماء العدد وايضا قيد اللفظ يخرج المعنى والعموم من عوارض المعنى كما نبين ولفظ كل مشعر بالافراد والحد للماهية ثم قال المصنف والاولى ان يقال العام ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا وقوله ما دل ليدخل فيه المعاني ايضا فانه اختار ان العموم من عوارض المعنى حقيقة وفي اللفظ باعتبار المعنى ويندرج في المسميات الموجود والمعدوم والمستحيل لان مدلول المعدوم والمستحيل وان لم يكن شيئا لكنه يكون مسمى وقوله مسميات فصل عن المسمى الواحد والمثنى والنكرة فانها مطلقا غير دالة على مسميات وقوله اشتركت فيه خرج به كل نكرة من اسماء الاعداد نحو عشرة فانها وان دلت على مسميات وهي اجزاؤها لكن لا باعتبار امر اشتركت فيه الاجزاء فان المعنى الكلي للعشرة لا يصدق على الاحاد التي هي اجزاؤها وقوله مطلقا خرج به المعهودين نحو الرجال فان دلالة المعهود على مسميات باعتبار امر اشتركت لا مطلقا بل بقرينة العهد والخاص هو ما دل على مسمى واحد **قوله** نسبة حكم الخاص ثبوت مدلوله قطعا الى قوله ويخص النص بمورده حكم الخاص ثبوت مدلوله قطعا اي على وجه انقطع ارادة الغير عنه ولا يحتمل البيان لانه مستغنى عنه لان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهي لازمة فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت او نفي المنفي وكلاهما فاسد وذلك كما اولوا الاقراء بالحيض في قوله تعالى ثلاثة قروء لقوله ثلثة فالثلاثة اسم لعدد كامل فانه لو حمل اللفظ على الاطهار لانتقص العدد من الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر وان كان في اوله ينقص ذلك الطهر في حق العدة اذ المراد من الطهر الشرعي المتخلل بين دمي ترك سواء كان من حيضتين او من نفاس وحيض لا يسمى الطهر اذ لو كان المراد مسمى الطهر لانقضت العدة في طهر واحد واتفق لما انقضت عدة المستحاضة والطهر الذي طلقها فيه محسوب من العدة عند من حمل القرء على الاطهار فيصير العدة قرئين وبعض قرء والثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل

غير سواء كان اقل واكثر ولا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض
وبالعكس جائز وذلك لان اسماء العدد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلاثة واربعة نصف ثمانية من
غير انصراف للعلمية والتانيث والنقل لا يجري في الاعلام بخلاف ما اذا حملنا الاقراء على الحيض لانها لو طلقها
في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة بالاتفاق فيكمل الاقراء لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ الخاص وهو الثلاثة
فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى من الحمل على وجه يخالفه وكما جعل مطلق الركوع فرضا والركوع خاص
بالميل يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر ثم ينقطع
اسم الاستواء حتى لو طاطا راسه قليلا ثم رفع راسه ان كان الى القيام اقرب منه الى الركوع لم يجز لعدم انقطاع
الاستواء وان كان الى الركوع اقرب جاز ولا يكون ايجاب التعديل وهو الطمانينة في الركوع والسجود
واتمام القيام بين الركوع والسجود والقعود بين السجدتين بالركوع بخبر الواحد وهو حديث تعليم الاعرابي
الحاقا على وجه يكون فرضا كالركوع بيانا صحيحا لان من شرط الحاق خبر الواحد بيانا بالكتاب ان يكون
فيما يلحق به اجمال لانه لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم الاجمال ههنا لانه بين بنفسه فلا
يصح ان يكون بيانا لعدم شرطه وكما اجاز واطواف المحدث بقوله تعالى وليطوفوا فان لفظ الطواف
موضوع لغة لمعنى معلوم فلا يكون الحكم بانه موقوف على الطهارة عملا بالكتاب لانه ساكت عن اشتراطها ولا
بيانا لانه ليس فيه اجمال ولانه انما يكون بيانا اذا كان النص يحتمله بوجه والامر بالطواف لا يحتمل الطهارة
بل نسخا محضا لان الكتاب يقتضي جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه وكما اكتفوا في
فرائض الوضوء بالغسل والمسح بقوله تعالى فاغسلوا وامسحوا والغسل والمسح خاصان كل منهما لمعنى
معلوم الاسالة للغسل والاصابة للمسح فلا يكون شرط النية عملا بالكتاب لانه ساكت ولا بيانا لانه بين
لا يحتمل البيان وكما قال الشافعي ومحمد في مسئلة الهدم اختلفوا في مسئلة الهدم فقال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله ان الزوج الثاني يهدم حرمة ما مضى من الطلقات واحدا كان او ثلاثة وقال الشافعي
ومحمد رحمهما الله لا يهدم ما دون الثلث ومبنى المسئلة على ان اصابة الزوج الثاني في الطلقات الثلث مثبت
حلا جديدا ام هو غاية للحرمة الثابتة بها فقط فعند الاولين هو مثبت للحل وعند الاخرين هو غاية تمسك
الاخران بان الله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة بقوله تعالى فان طلقها اي الطلقة الثالثة فلا تحل
له من بعد اي من بعد ذلك التطليق حتى تنكح زوجا اي تتزوج زوجا غيره اي رجلا اجنبيا وسماه زوجا
باعتبار العاقبة وكلمة حتى للغاية وضعا ولا اثر للغاية في اثبات ما بعدها بل هي منهية فقط فاذا انتهى
المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الايمان لو حلف لا يكلم فلانا حتى ينتهي الحرمة الثابتة بها بالغاية ثم يثبت الحل بالسبب

بالسبب السابق وكما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعده بالاباحة الاصلية وكذا الحكم في
تحريم البيع الى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والظهار الموقت الى التكفير وكذا ههنا
باصابة الزوج ينتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات ادم خالية عن اسباب الحرمة
ولا يقال قد اضمحل الحل الاول بتضاده فلا بد من ان يثبت حل اخر يضمحل به الحرمة لاستحالة عود الحل
الاول لانا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه انما ثبت بالسبب الذي ثبت به الاول وهو انها من بنات
ادم لا بالزوج الذي هو غاية لان اضافة الحكم الى السبب الذي ظهر اثره اولى من اضافته الى سبب
لم يظهر اثره اصلا فمن جعل الزوج الثاني مثبتا حلا جديدا لم يكن ذلك عملا بالكتاب لانه لا يقتضي ذلك
بل يقتضي كونه غاية فقط بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية يقتضي
ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله مثبتا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون ابطالا ولما
ثبت ان الزوج الثاني غاية لم يكن له عمل قبل الثلاث لان غاية الشيء حرمة لتوقف صيرورتها غاية عليه توقف
الجزء على الكل وجزء الشيء لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لم يبق جزء حقيقة فلا يوجد قبل اصله فلا يوجب
حلا جديدا فان قيل النص متروك الظاهر لانه يقتضي ان يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك اذ الاصابة
بعد شرط للحل بالاجماع اجيب بان الدخول ثابت بالسنة المشهورة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لامراة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن ابن زبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته
الا كهدبة ثوبي هذا اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك فيزاد الدخول بالسنة المشهورة ومن لوازم الدخول التحليل فان ذكر رسول الله
لفظ العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بقوله حتى تنكح بان لم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك
اشارة الى ان ذوق العسيلة تحليل وذلك لانه غيا عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود
لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد
ثبت بعد الدخول فيضاف اليه التحليل لا اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من
بنات ادم الا ان حكمه تخلف باعتراض الحرمة فاذا انتهت امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق
واما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الدخول فيكون ثابتا بالدخول ثم قال المصنف
وفيه نظر لانا نمنع اللزوم مطلقا اي لا نسلم ان التحليل من لوازم الدخول مطلقا والنص يختص بمورده
فان النص غير عام يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم اتريدين وقوله حتى تذوقي من عسيلته وتذوق
من عسيلتك قوله الاتفاق ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة الى الخبر اتفق العلماء على

ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة بمعنى وقوع الشركة في مفهوم اللفظ لا بمعنى الشركة في نفس اللفظ وذهب
بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه الى ان العموم من عوارض المعاني ايضا حقيقة وقيل ان العموم
من عوارض المعاني مجاز وهو اختيار بعض اصحاب ابي حنيفة وقيل العموم مختص بالالفاظ ولا يكون
من عوارض المعاني لا حقيقة ولا مجازا قال المثبتون اي القائلون بان العموم من عوارض المعاني
ايضا حقيقة ان العموم في اللغة حقيقة في شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للالفاظ يعرض
للمعاني كعموم المطر والخصب ولذلك يقال عم المطر وعم الخصب وكذلك يعرض العموم حقيقة للحقائق
الكلية الشاملة لمعاني الجزئيات لدخول معاني الجزئيات تحت الحقائق الكلية فان قيل المراد من العموم
الشائع فيه شمول امر واحد لامور متعددة من جهة واحدة وعموم المطر ليس كذلك فانه ليس المطر امرا
واحدا شاملا للاطراف بل عموم المطر عموم متعدد لمتعدد لاختصاص كل جزء من اجزاء الارض بجزء بشمول
من المطر اجاب بانه ليس العموم في اللغة بهذا القيد وهو ان يكون امرا واحدا شاملا لامور متعددة
بل العموم بحسب اللغة شمول امر لمتعدد سواء كان شمول عينه لمتعدد او شمول اجزائه لاجزائه ولئن
قلنا ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد شامل للمتعدد فلا شك في عروض العموم للصوت الواحد الشامل
لسامعيه وفي عروضه للامر والنهي فانهما طلب نفساني واحد شامل لمن تعلقا به من كل واحد من المامورين
وكذلك المعنى الكلي الذهني المطابق للجزئيات فانه امر واحد شامل للجزئيات المتعددة كمطابقة اللفظ
العام لمدلولاته فكان العروض للفظ والمعنى حقيقة وقد مر تحقيق العموم في اللفظ والمعنى في القواعد
قوله مسئلة المحققون للعموم صيغة موضوعة له الى اخره اقول اختلف العلماء في صيغ العموم هل
له في اللغة صيغة له خاصة به ام لا فقال المحققون للعموم صيغة موضوعة له في اللغة خاصة موضوعة
به بطريق الحقيقة واستعمالها في غير العموم بطريق المجاز وهي اسماء الشروط نحو من دخل داري فهو حر
ونحو ما تفعل افعل والاستفهام من يأتيك والموصولات كالذي والتي وما ومن والجموع المنكرة
مثل رجال والجموع المعرفة تعريف جنس سواء كان مذكرا او مؤنثا سالما او مكسرا جمع قلة او كثرة والجموع
المضافة واسم الجنس المعرف تعريف الجنس والنكرة في سياق النفي وخالف ابو هاشم في الجمع المنكر والمعرف
واسم الجنس اذا دخله الالف واللام وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة في
الخصوص ومجاز في غير الخصوص وعن الشيخ ابي الحسن الاشعري قولان احدهما القول بالاشتراك
بين العموم والخصوص والقول الاخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل من الحقيقة في العموم او
الخصوص والاشتراك ومن الواقفية من فصل بين الاخبار والوعد والوعيد وبين الامر والنهي

ندري

فخص التوقف بالاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي ومن الواقفية من قال لا نعلم ان هذه الصيغ
موضوعة للعموم او للخصوص ومشتركة ومن الواقفية من قال انا ندري ان هذه الصيغ للعموم ولكن نجهل
انها حقيقة في العموم او مجازية واحتج المصنف على عموم النكرة في سياق النفي حقيقة بانا نقطع اذا
قال السيد لعبده لا تضرب احدا فضرب العبد واحدا ان العبد مخالف فدل على ان النكرة في سياق
النفي عام والاصل الحقيقة واحتج ايضا على ان الاسم المعرف بلام الجنس والجمع المعرف بالاضافة عام حقيقة
بان العلماء لم يزالوا يستدلون على حد كل زان بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة
جلدة وعلى حد كل سارق بقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وعلى ميراث كل ذكر ضعف ميراث
الانثى من الاولاد بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وشاع استدلالهم وذاع ولم
ينكر عليهم احد فيكون ذلك اجماعا على ان المفرد المعرف بلام الجنس والجمع المضاف عام حقيقة واحتج
ايضا على عموم الجمع المعرف باللام حقيقة بان عمر رضي الله عنه احتج على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله
عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله على عدم جواز القتال ولم ينكر عليه احد من الصحابة
بل عدل ابو بكر الى الاستثناء وهو قوله عليه السلام الا بحقها والزكوة من حقها فلو لم يكن الجمع المعرف بلام
الجنس عاما لما صح استدلال عمر به على عدم جواز القتال ولم يعدل ابو بكر الى الاستثناء وبان ابا بكر احتج
حين طلب الانصار الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش فسلمت الانصار واحتج ايضا حين
طلبت فاطمة رضي الله عنها ميراث الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة ولم ينكر احد هذه الاحتجاجات وشاع وذاع فكان ذلك اجماعا على عمومها فان قيل لا نم
ان فهم العموم في هذه الصور من ظاهر اللفظ بل فهم بالقرائن قلنا تجويز الفهم في هذه الصور بالقرائن
يلزم منه انسداد باب الفهم للظاهر من لفظ فلا يثبت للفظ مدلول ظاهر اصلا من لفظ ما الا ويجوز
ان يقال انما فهم مدلوله بسبب قرينة لا بدلالة اللفظ عليه ونحن نقطع بانه لو قال السيد لعبده كل من
قال لك الف فقل له لا فترك العبد واحدا خالف فالعموم ثابت قطعا واعترض على هذه الاحتجاجات
بان الاجماع على تقدير تحققه سكوتي فلا ينتهض حجة في الاصول لان الاجماع السكوتي ظني ومباحث
الاصول قطعية والقطعي لا يستفاد من الظني اجيب بانه تكرر وشاع ولا مخالف اصلا وهو قاطع
عادة ولو سلم انه غير قطعي فالمطلوب دلالة اللفظ والظن كاف في دلالة اللفظ وان كانت من مباحث
الاصول واحتج ايضا على ان اسماء الشرط عامة بان الاجماع منعقد على ان من في قول القائل
من دخل داري من عبيدي فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام واحتج المصنف

ايضا بقوله تعالى ولما جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين قال ان فيها
لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين على ان اهل هذه القرية عام وجه الاحتجاج
ان قول ابرهيم للملائكة ان فيها لوطا وجواب الملائكة لننجينه دليل على ان ابرهيم عليه السلام فهم العموم
من اهل هذه القرية حيث ذكر لوطا والملائكة اقروا على ذلك واجابوا بتخصيص لوط واهله بالاستثناء
واستثناء امراته من الناجين فان ذلك كله يدل على العموم وايضا اذا قال السيد لعبده اكرم الناس
الا الفساق صح هذا الكلام وصح الاستثناء وصحة الاستثناء دليل عموم الناس فان الاستثناء اخراج الداخل
ولولا ان العموم في الناس لما صح ذلك لما يعرف من العموم قالوا الاستثناء اخراج ما هو صالح للدخول وحينئذ
لا يفيد العموم قلنا اجماع العربية على ان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل واحتج ايضا على ان من الاستفهامية
عامة بان قول القائل من جاءك استفهاما اما حقيقة في الخصوص او حقيقة في العموم او مشتركة بينهما
او موقوفة او لا تكون موضوعة لاحد الامرين لا حقيقة ولا مجازا والاول وهو ان تكون حقيقة في الخصوص
منتف والا لما حسن الجواب بجملة العقلاء لكونه جوابا عن غير ما سئل عنه لكن حسن الجواب بجملة العقلاء
وكذلك الاشتراك والوقف منتف والا لما حسن الجواب الا بعد الاستفهام عن مراد السائل وليس
كذلك وكذا الاخر وهو ان لا تكون موضوعة لاحد الامرين منتف بالاتفاق فلم يبق الا ان تكون حقيقة في العموم
واحتج ايضا على ان من الشرطية للعموم بانه اذا قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فاذا اكرم كل
داخل يقبح من السيد توبيخ العبد بعموم الاكرام ولو اخل باكرام واحد منهم لداخل يحسن من السيد
توبيخ العبد وهذا دليل العموم واحتج ايضا على ان كل للعموم بانه اذا قال القائل كل الناس علماء كذبه
قول القائل كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن اسم كل للعموم لما كان كل واحد مكذبا للاخر لجواز تناول
كل واحد غير ما يتناوله الاخر وايضا القطع حاصل بالفرق بين كل وبعض ولو كان كل غير مفيد للعموم
لما ثبت الفرق لكونه مساويا للبعض في الافادة وايضا لو لم يكن كل للعموم لما ثبت فرق بين تاكيد العموم نحو
رايت القوم كلهم وتاكيد الخصوص رايت زيدا عينه لانه يكون المراد بكل البعض فيصح ان يفيد ما
يفيده قوله رايت زيدا عينه لكن الفرق ثابت بين تاكيد العموم والخصوص في الوضع فانه يصح ان يقال
رايت زيدا عينه ونفسه لا كلهم ولا الرجال عينه والتاكيد مطابق فيكون كل للعموم
واستدل باعتراض ابن الزبعرى الخ اي لانه مجازا ومشتركا استدل على المختار بدليل مزيف تقريره
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا
ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عليه السلام قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يدخلون النار

استدل ابن الزبعرى بعموم ما ولم ينكر عليه السلام ذلك بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله بل مخصصا له بقوله ان
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون واجيب بانه لا حجة فيما ذكر من قصة ابن الزبعرى
لان سواله وقع فاسدا فانه اخطا في فهمه ان ما ظاهر فيما لا يعقل بجعله عاما فيمن يعقل وليس كذلك
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل واستدل ايضا بان العموم
معنى ظاهر واحتيج الى التعبير عنه كغيره فيكون المقتضي لوضع اللفظ له متحققا والمانع منتف فيجب ال
لوضع اللفظ له واجيب عنه بان الاحتياج الى التعبير بلفظ لا يقتضي ان يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة
فانه يجوز الاستغناء عن لفظ له على طريق الحقيقة بدلالة اللفظ عليه بطريق المجاز والاشتراك قوله
القائلون بالخصوص الى قوله مع انه صريح اه القائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص احتجوا بوجوه
الاول انه اولها ان تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل لان اللفظ سواء كان للعموم او للخصوص
تحقق الخصوص وان كان للخصوص لم يتحقق العموم فجعله حقيقة في المتيقن اولى ورد بانه اثبات
اللغة بالترجيح وهو باطل فانه ليس من الطرق المثبتة للغة وعورض بان جعله حقيقة للعموم احوط
لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص ضرورة تناول العموم له ولو حمل على الخصوص لم يتناول العموم
والحمل على ما هو احوط اولى وثانيها قالوا لو كانت الصيغة للعموم لكان الخصوص كذبا واللازم باطل
فانه اذا اطلق الصيغة واريد بها الخصوص لا يكون كذبا بيان الملازمة كما لو قال رايت عشرين ولم ير غير
عشرة واجيب بانه انما يكون مع كون اللفظ حقيقة في العموم ان لو لم يكن اللفظ صالحا للخصوص بطريق
التجوز وهذا بخلاف ما اذا قال رايت عشرين ولم ير غير عشرة فان لفظ عشرين نص في مدلوله لا يصلح
للعشرة لا حقيقة ولا تجوزا وثالثها قالوا لو كانت الصيغة للعموم لكان تاكيدها كمفيد العين ما افادته
وكان التاكيد عبثا وكان الاستثناء منها نقضا ورد بانا لا نسلم ان تاكيدها يكون عبثا فانه يكون التاكيد لدفع
احتمال التخصيص فانه اذا اكد يكون ابعد عن قبول التخصيص وبانه يلزم على هذا عدم صحة تاكيد الخاص
بقوله جاء زيد عينه وبالاتفاق على صحة الاستثناء في عشرة الا خمسة مع انه صريح وجوابه في الاعداد هو
الجواب في العموم قوله القائل بالفرق الى اخره اه القائل بالفرق وهو الوقف في الاخبار
دون الامر والنهي بان الاجماع منعقد على التكاليف باوامر عامة لجميع المكلفين ونواهي عامة لهم
فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما ورد بلزوم ذلك في الخبر الذي يقع التكليف العام
بمعرفته فان من الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفته كقوله تعالى والله بكل شيء عليم وكذلك عمومات الوعد
والوعيد فانا مكلفون بمعرفتها لانه بها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد الى الطاعات ومع التساوي

في الكاشف ولا معنى للفرق   مسئلة العام موجب للعلم في مدلوله الى اخره   العام موجب للعلم
في مدلوله اي يوجب الحكم في جميع الافراد الداخلة تحته قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله الا فيما لا يحتمل
اجراؤه على العموم اي لا يمكن اعتبار العموم فيه لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار
واصحاب الجنة فانه يكون العام كالمجمل يجب التوقف فيه الى ان يظهر ما هو المراد ببيان ظاهر ولا يعمل فيه
بقدر الامكان خلافا للشافعي فانه قال العام يوجب الظن في مدلوله حتى انه ينسخ الخاص لا العام المتاخر
عند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله قوله حتى متعلق بقوله العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص فان
كون العام ناسخا للخاص بسبب انه مماثل له في الدلالة كما نسخ حديث العرنيين وهو ما روي انس بن
مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها اي كرهوا المقام بها لانها لم توافقهم فاصفرت
الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من
ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة وقتلوهم واستاقوا الابل فبعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص لانه ورد في ابوال الابل وقد نسخ بعموم قوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب
القبر منه اذ البول اسم جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح
نسخ الاول بالثاني اذ هو من شرط النسخ المماثلة بين الناسخ والمنسوخ وكما نسخ قوله عليه السلام ليس فيما دون
خمسة اوسق صدقة بقوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر فان كلمة ما دون خمسة اوسق
خاص وما سقته السماء عام وقد نسخ الاول بالثاني قوله ويرجح العموم عطف على قوله ينسخ اي حتى
يرجح العموم بعد التعارض اي اذا اختلف المتعاقدان في العموم والخصوص يرجح العموم بعد التعارض
ولولا المساواة بين الخاص والعام لما وجب ترجيح العموم لان الترجيح يعتمد المساواة اذ لا ترجيح عند
عدم المساواة بل لا تعارض لان الادنى لا يساوي الاعلى ولا يعارضه وذلك كما في اختلاف المضارب
ورب المال بعد التصرف في عموم المضاربة وخصوصها وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالبز
وقد خالفت فالربح لي وقال رب المال دفعت المال مضاربة ولم اسم شيئا من البز وغيره فالقول
قول رب المال والربح بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب وقت العقد خذ هذا دفعت
المال مضاربة بالنصف ولم تسم لي شيئا وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البز وقد خالفت
فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا فالقول قول من يدعي العموم ففي الصورة الاولى رب
المال مدعي العموم فالقول قوله وفي الصورة الثانية المضارب مدعي العموم فالقول قوله فان مقتضى

المضاربة العموم لان المقصود من المضاربة تحصيل الربح وتمام ذلك باعتبار العموم في التفويض للتصرف اليه والدليل
عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد
العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة وهو معنى قوله بدلالة العقد يرجح العموم
بدلالة العقد واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي للعموم متمسك بالاصل والاخر يدعي تخصيصا
زائدا فالقول قول من تمسك بالاصل والذي يدل على ان العام بمنزلة الخاص فيما يتناوله عند اصحاب ابي حنيفة انه اذا
اوصى انسان بخاتمه لانسان وبفصه لانسان اخر بكلام مفصول كانت الحلقة للاول وقسم الفص بين الاول
والثاني نصفين على قول محمد ولو وصل كلامه الثاني بالاول كان الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق لكون
الثاني مخصصا فظهر ان المراد بالاول اي الخاتم الحلقة وجه قول محمد في صورة الفصل ان اسم الخاتم عام يتناول
الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصا لذلك العموم وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان
مفصولا لا يكون تخصيصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني ونفي عموم الايجاب للاول
على ما كان والعام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فيجعل بينهما نصفين وليست الوصية
الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني فقوله واذا اوصى عطف على قوله ينسخ اي حتى اذا اوصى
وكذا قوله واذا لم يخص لا يخص اي العام من الكتاب والسنة المتواترة اذا لم يخص لما هو قطعي لا يحتمل التخصيص
بخبر الواحد والقياس لان خبر الواحد والقياس ظنيان والكتاب والسنة المتواترة قطعيان والظني لا يجوز
تخصيص القطعي به لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي حتى لا يكون قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الذي هو خبر الواحد مخصصا للكتاب الذي هو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من
القران وخبر الواحد خاص والكتاب عام ولا يكون تخصيص عموم المنهي في قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
بخبر الواحد الذي رواه براء بن العازب وابو هريرة رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المسلم يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم فان النهي في الاية عام وخبر الواحد خاص ولا تخصيص ايضا بقياس عامد ترك
التسمية على الناسي فان الناسي قد خص منها بالنص وهو ما روي انه عليه السلام سئل عمن ترك التسمية
ناسيا فقال كلوا فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فيخص العامد بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة
لها وانما قلنا لا تخصيص لا بخبر الواحد ولا بالقياس لان الاية لم يلحقها خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر
بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر بخلاف العامد كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك
في الصوم واذا ثبت ان الناسي ذاكر حكما لا يثبت التخصيص في الاية فبقيت على عمومها فلا يجوز تخصيصها الا بالقاطع

ولا بخبر الواحد لما عرفت ان الظني لا يعارض القطعي ولا يكون تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان امنا الذي
هو عام شامل للجاني وغيره ممن هو مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق بخبر الواحد وهو ما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم لما دخل يوم فتح مكة امر بقتل نفر منهم ابن خنظل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة
فقتلوه وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص
في الطرف فدخل الحرم استوفي منه في الحرم فانه لما لم يبطل احدهما الحقن بالحرم فاعلاهما اولى وبالقياس
على ما اذا انشاء القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق وانما لا يكون تخصيص هذا العام بالاحاد والقياس
لانه لم يلحقه خصوص شيء قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية فثبت الامن لمباح الدم اذا التجا بالحرم
بعموم قوله تعالى ومن دخله امنا احتج المصنف رحمه الله على ان ما يوجبه العام قطعي بان الاصل في دلالة اللفظ على
المعنى القطع الا بدليل فان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ ثابتا لازما بذلك اللفظ حتى
يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى
المجاز فان قيل احتمال التخصيص اي ارادة الخصوص في العام قائم ومع الاحتمال يذهب القطع وذلك
لان احتمال التخصيص لا يرد الا على احتمال الخصوص في نفسه واذا كان الاحتمال ناشيا في نفسه لا يمكن
القول بثبوت موجبه قطعا قلنا لا عبرة بالاحتمال العقلي الذي ذكره المعترض اصلا لانه ارادة في باطن المتكلم
وهي غيب ليس في وسعنا الاطلاع عليها فلا عبرة في الوضع ما لم يظهر دليل وقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا
كالخاص في احتمال غير مدلوله اي المجازي فان ارادته لما كانت غيبا لا يمكن علينا الوقوف من غير دليل
كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل وانما يعتبر اذا قام دليل فان قالوا التاكيد دليل احتمال التخصيص
بيان ذلك انه يستقيم ان يقرن على وجه البيان ما يوجب عموم الصيغة واحاطتها بالجميع فيقال جاني
القوم كلهم ولو كان العموم والاحاطة موجب اللفظ لم يستقم تفسيره بما هو عين موجبه كالخاص لا يستقيم
ان يقرن به ما هو عين بيان موجبه بان يقال جاني زيد كله او جميعه ولما استقام التوكيد دل على انه غير
موجب للاحاطة بنفسه قلنا التاكيد دليل نفي احتمال التخصيص فلا يكون عدم التوكيد دليل
وجود الاحتمال فان العام موجب لما وضع له وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص والمراد بالقطع
في الوضع وجوب ثبوت المعنى للفظ الموضوع له ظاهرا الا انه محكم فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيه لارادة
الخصوص وكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في ذاته لذلك فالتوكيد لقطع احتمال التخصيص الذي
هو صالح لذلك بدون التوكيد ليصير محكما مع انه بدون التوكيد يوجب العموم والاحاطة كالخاص

يؤكد بما يقطع احتمال المجاز مع انه بدون التوكيد موجب للعلم بمدلوله والتوكيد مطابق اي قاطع لاحتمال
المجاز لانه مفسر فانه اذا قيل جاني زيد بنفسه يحتمل مجيء غير زيد من حواشيه فالتاكيد قطع احتمال
المجاز الجمع المنكر عام الى قوله الا على البدل اختلفوا في ان الجمع المنكر مثل رجال هل
يكون عاما ام لا واختار المصنف رحمه الله انه عام واحتج عليه بانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة
حتى الجمع المستغرق فاذا حمل على الاستغراق كان حملا للفظ على حقايقه فكان اولى ولانه لو لم يكن
الجمع المنكر للعموم لكان مختصا ببعض الجموع دون بعض لانه لو لم يكن مختصا ببعض دون بعض يلزم الا
او الاهمال والاول خلاف الاصل والثاني واللازم وهو الاختصاص ببعض دون بعض باطل بالاتفاق
القائلون بان الجمع المنكر ليس بعام قالوا لا نم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض الجموع دون بعض
فانه موضوع للجمع المطلق المشترك بين الجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك الجموع على البدل من حيث ان
ان مدلوله متحقق فيه فلا يلزم الاشتراك ولا الاهمال وح لا يكون ظاهرا في العام كما ان رجلا ليس بظاهر
في زيد وعمرو واجاب المصنف بانه صح اطلاقه على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع واطلاق الجمع
على جمع من الجموع بطريق الحقيقة كما ان اطلاق رجل على فرد من الافراد بطريق الحقيقة لكن لا يصح
اطلاق رجل على الافراد الا على البدل ولم يوجد فرد مشتمل على الافراد بخلاف الجمع المنكر فانه يوجد
له فرد مشتمل على جميع الافراد وهو المرتبة المستغرقة لجميع المراتب فيحمل عليه هذا ما قاله المصنف وفيه
بحث اما اولا فلانا ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل جمع بخصوصه حقيقة فان كل جمع بخصوصه لم يكن
الجمع المنكر موضوعا له فكيف يكون حقيقة فيه وان اراد انه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع مراتب
الجمع فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون حقيقة الا على ما هو الاخص لا حقيقة ولا مجازا اذ لا دلالة للاعم على الاخص
كما عرف في القواعد وح يبطل القول بانا اذا حملنا على الاستغراق كان حملا له على جميع حقايقه
ضرورة اتحاد مدلوله وهو الجمع المشترك بين جميع المراتب واما ثانيا فانا وان سلمنا انه حقيقة في كل مرتبة
بخصوصها غير ان حمله على الاستغراق ليس حملا على جميع حقايقه وانما يكون حملا على جميع حقايقه ان لو كان
كل واحد من المراتب مقصودا من اللفظ بطريق المطابقة كالمرتبة المستغرقة وليس كذلك لانه اذا حمل
على المرتبة المستغرقة يكون سائر المراتب مندرجة فيه اندراج الجزء في الكل فلا يكون حملا على حقايقه
فان الداخل في المراد غير نفس المراد واما رابعا فلانه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة مستغرقة لجميع المراتب
اذ لا مرتبة الا وان يكون فوقها اخرى واذا لم يوجد مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع لم يمكن حمل الجمع
عليها فان قيل يمكن ان نفرض مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع وان لم يوجد فيحمل الجمع على تلك المرتبة

المفروضه المستغرقه وحمل للفظ لا تفسير الحقوم سماه بل يكفي فيه الفرض احيب بان كل مرتبه تفرض
فقد يمكن ان تفرض مرتبة اخرى فوقها والا يلزم ان يكون المراتب متناهيه وليس كذلك واذا كان
كل مرتبه تفرض فقد يمكن ان تفرض فوقها مرتبه اخرى لم يتصور فرض مرتبه مستغرقه لجميع المراتب
فان قيل على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع العام انما يتصور اذا كان مستغرقا لجميع المراتب و التقدير
انه لم يتصور ما يكون مستغرقا لجميع مراتب الجمع لا تحقيقا ولا فرضا احيب بان الجمع العام باعتبار
مفهوم الجمع المطلق الشامل لجميع المراتب الغير المتناهيه التي هي افراد الجمع المطلق لا باعتبار مرتبه واحدة
مستغرقه لجميع المراتب والممنوع الثاني لا الاول فانه يجوز ان يكون الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير
المتناهيه ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ان يكون تلك المراتب متناهيه ولا يجوز
ان يكون مرتبة واحدة مستغرقه لجميع المراتب الغير المتناهيه والا يلزم ان يكون غير المتناهي متناهيا
والحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته ويجوز ان يكون الجزئيات الغير المتناهية
مندرجه تحت كلي وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول الكل لاجزائه ولا يجوز اشتمال الكل على الاجزاء
الغير المتناهيه فلهذا يتصور الجمع العام ولا يتصور مرتبه واحدة مستغرقه لجميع المراتب مسئلة اقل
الجمع ثلاثه حقيقه الى قوله والثاني مجاز اختلف العلماء في اقل ما يطلق عليه ابنية الجمع والاصح انه
ثلاثه حقيقه وقيل اثنان حقيقه والقائلون بانه ثلاثه حقيقه منهم من ذهب الى انه يصح اطلاق
الجمع على الاثنين مجازا ومنهم من ذهب الى انه لا يصح اطلاقه على الاثنين اصلا لا حقيقه ولا مجازا ومنهم
من ذهب الى انه يصح اطلاقه على الاثنين والواحد بطريق المجاز وهو قول امام الحرمين وموضع الخلاف
ابنيه الجمع مثل رجال ومسلمين وضماير الغيبة للجماعة وضماير الخطاب للجماعه لا لفظ جمع لغةً وهو ضم شيء
الى شيء ولا ضماير الجماعه للمتكلم نحو نحن ولا نحو صغت قلوبكما وهو ان يكون الجمع مضافا الى التثنيه نحو قلوبكما و انفسهما
فانه بالاتفاق يصح لاثنين واحتج المصنف على انه ثلاثه حقيقه بانه تسبق الثلاثة الى الذهن عند الاطلاق
والسبق الى الذهن دليل الحقيقه ولا يصح نفي صيغه الجمع عن الثلاثه وهو ايضا دليل الحقيقه وصح نفي
الصيغه عن المثنى فكان مجازا لان صحة نفي الصيغه عن الشيء علامه المجاز بالنسبه الى ذلك الشيء ودليل
اطلاق صيغه الجمع على اثنين مجازا قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد الاخوان والا لكان رد الام
الى السدس بالاخوين مخالفا للنص وايضا الدليل على ان اقل الجمع ثلاثه حقيقه قول ابن عباس
لعثمان حين رد الام الى السدس بالاخوين ليس الاخوة اخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس فقال عثمان لا انقض ما توارثه الناس وعدل عثمان رضي الله عنه الى التاويل ولم ينكر

اسدلال ابن عباس فلو كان الاخوان اخوة حقيقه لما صح استدلال ابن عباس رضي الله عنه ولانكر
عثمان عليه ولم يعدل الى التاويل فدل على ان الاخوين ليس باخوة حقيقه ورد ما روي عن ابن عباس بما روي
عن زيد بن ثابت الاخوان اخوة والتحقيق يقتضي الجمع بين القولين بان يحمل الاول وهو قول ابن عباس على السلب
بطريق الحقيقه والثاني وهو قول زيد على الاثبات بطريق المجاز المثبتون فان كان له اخوة
والاصل الحقيقه الى اخره المثبتون اي القائلون بان اقل الجمع اثنان حقيقه احتجوا بحجه وجوه
الاول قوله تعالى فان كان له اخوة واريد بها الاخوان والاصل في الاطلاق الحقيقه ورد بقضية ابن
عباس فانه قرينه صارفه الى المجاز الثاني قالوا قال الله تعالى انا معكم مستمعون اطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين اذ المراد موسى وهرون والاصل في الاطلاق الحقيقه احاب بان فرعون ايضا مراد ولين
كان غائبا ويصح تغليب الخطاب على الغيبه الثالث قالوا قال الله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا اطلق ضمير الجمع الغائبين على الاثنين اي الطائفتين اجاب بان كل طائفه جماعة فيكون
طائفتان جماعه فوق الاثنين الرابع قالوا قال الله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين اراد بضمير الجمع الاثنين
داود وسليمان اجاب بان الضمير للقوم المحكوم لهم فيكون اضافه المصدر الى المفعول او الضمير للقوم
وللحاكم جميعا وح يكون الحكم بمعنى الامر اي لامرهم وشانهم فانه لو لم يجعل الحكم بمعنى الامر يلزم اضافه
المصدر الى الفاعل والمفعول وهو غير جائز الخامس قالوا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة
فاطلق الجماعه على الاثنين اجاب بان المراد ادراك فضيلة الجماعه وان حكم الاثنين حكم الجماعه في انعقاد
صلوة الجمعة بهما فان النبي صلى الله عليه وسلم بعث لتعريف الشريعه لا لتعريف اللغه لكونها معلومة
للمخاطب النافون مطلقا اي القائلون بان اقل الجمع ثلثه ولا يصح اطلاقه على الاثنين لا حقيقه ولا مجازا
احتجوا بوجوه ثلاثه الاول انكر ابن عباس اطلاق الجمع على الاثنين حيث قال ليس الاخوان
اخوة اجاب بانه اراد ليس الاخوان اخوة حقيقه بدليل قول زيد الاخوان اخوة وليس اعمال احدهما
واهمال الاخر اولى من العكس فيجمع بينهما كما ذكر لان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمالهما
او اعمال الثاني قالوا لا يصح رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون فلو صح اطلاق الجمع على الاثنين لصح
نعت التثنيه بالجمع ونعت الجمع بالتثنيه واللازم باطل اجاب بانه لا يصح نعت التثنيه بالجمع وبالعكس
رعايه لجانب اللفظ في الوصف لان الوصف تابع ويراعون صورة اللفظ في التطابق بين التابع
والمتبوع الثالث قالوا قائل لفلان عندي دراهم لم يقبل تفسيره باقل من ثلاثه اجاب بسبب ان
دراهم ظاهر في الثلاثه فانها حقيقه في الثلاثه ومجاز في الاثنين ولا يقبل تفسير اللفظ بما هو غير

الظاهر قوله اذا حلف لا يشتري عبيدا الى آخره هذا التنبيه فرع على ان اقل الجمع
ثلاثة اذا حلف لا يشتري عبيدا كما لو قال ان اشتريت عبيدا فعليه كذا وصرف قرينة الحمل على
الاستغراق لم يحنث بدون الثلاثة لان الجمع المنكر عام عند اصحاب ابي حنيفة كما اختاره المصنف
فاطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دون
الكل ادراج له في حيز الاجمال اذ ليس من مراتب الجمع ما يمكن حمله عليه لاستوائها في الجمعية فلم يبق
الا ان يحمل على الثلاثة للتيقن او على الكل والثاني باطل لان الفرض انه صرفت القرينة عن الاستغراق
فتعين الثلاثة للتيقن بها واذا عرف الجمع بلام التعريف يصير مجازا عن الجنس كقوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد وكقول القائل والله لا اشتري العبيد لان لام التعريف للعهد ولا عهد في اقسام الجموع
ليمكن تعريفه باللام فيجعل الجمع بالجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن وفي الجنس
معنى الجمع فان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ الجنس كلي والكلي لا يمنع الشركة واذا
جعل جنسا يحصل العمل بالمعنيين الجمعية والتعريف ولو حمل الجمع على حقيقته بعد دخول اللام
لبطل حكم اللام اي التعريف اصلا فحمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من الغائه على حقيقته
فاذا قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق يقع النساء والعبيد على الواحد
فصاعدا فيقع الطلاق بتزوج واحدة وبشراء عبد واحد فقال والله لا اشتري العبيد حنث بالواحد ايضا
اعتبارا للمطلق الجنس لسقوط استغراقه لان الفرض ان القرينة صارفة عن الاستغراق
قوله من مفرد اللفظ عام المعنى الى آخره من مفرد اللفظ عام المعنى وهو مختص بذوي العقول
يستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك
وقال تعالى ومن يقنت منكن لله ورسوله وهو يحتمل الخصوص واصله العموم ولهذا استعمل في العموم
اكثر وقال اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا
جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقد قال ابو يوسف ومحمد فشاء المامور
عتق الكل عتقوا لان كلمة من عامة وكلمة من لتمييز عبيده من غيرهم كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان فانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلا فقال من عبيدي ليتميز مماليكه
عن مماليك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر واستثنى
ابو حنيفة رحمه الله واحدا وقال يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم وبين كلمة التبعيض
وهي من فوجب العمل بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل فوجب

القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاملا بهما وله
الاكثر وثبت العمل بالتبعيض وقد دخلت كلمة التبعيض في العبيد دون غيره فوجب ان يعمل بالتبعيض
فيه لا في غيره وكذلك قوله في الاولى من شاء من عبيدي يتناول البعض لكن انقطع التبعيض في الاولى
بقرينة الصفة العامة فان الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا نعلم من دخل تحت الشرط وقد وصف
البعض بصفة عامة وهي المشية فان في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم اسم الموصوف
فيعم ضرورة عموم الصفة فسقط التبعيض فحملت على التمييز وههنا لم يوصف بصفة عامة اذ المشية
فيه اسندت الى المخاطب فلا يترك الخصوص اي التبعيض قوله تنبيه وتفريق بين كل ومن الى آخره
وتفريق بين كل ومن باحاطة كل على سبيل الافراد بان يعتبر كل مسمى منفردا كانه ليس معه غيره وعدم
احاطة من بالمعنى المذكور فلو قال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل واحد يستحقه واذا
دخل اثنان معا لم يستحقا شيئا لان كلمة من توجب عموم الجنس دون الافراد فلا يوجب افراد كل واحد
من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهما اول ولو قال كل من دخل اولا فله
كذا وكانوا عشرة فدخلوا معا استحقوا اي استحق كل واحد من الداخلين كذا لان كلمة كل للاحاطة على
على سبيل الافراد فيجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكر كل يجعل كل واحد
من الداخلين كان اللفظ يتناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فكل اول بالاضافة الى غيرهم فيكون
لكل واحد منهم كذا ولو تتابعوا في الدخول كان للاول خاصة كذا لتخصيص العموم لان كل داخل اولا
هو من دخل بعد ليس باول حين سبقه غيره بالدخول قوله تنبيه كلمة الجميع عامة في الاجتماع
الى آخره كلمة الجميع عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة لكن احاطة الجميع على وجه الاجتماع
واحاطة كل على وجه الانفراد فباعتبار الاحاطة على وجه الاجتماع مخالفة لكلمة من وكلمة
كل لان كل يوجب الاحاطة على وجه الافراد ومن يوجب الاجتماع والعموم ولا يوجب الاحاطة
والجميع يوجب الاحاطة بصفة الاجتماع فلو قال الامام جميع من دخل الحصن اولا فله راس فدخلها عشرة
معا فالراس الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير
باعتبار جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد ولو تتابعوا كان الراس للاول كما في
كل لان الجميع يمكن ان يستعار لمعنى الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد دل الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا التنفيل
للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله اولا فاستحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل

اوله اولى لان الجاه او الجلادة فيه اقوى **قوله** شيء اي يراد بها جزء مما يضاف اليه الى اخره
اي نكرة معناه كون مدلوله بعضا من الكل غير معين فيلزم ان يكون مضافا جزء مما يضاف اليه ولا
يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع نحو اي التمر اكلت ويجوز
اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع فان قولك اي رجل معناه اي الرجال والذي يدل على
ان اي للخصوص قوله تعالى ايكم يأتيني بعرشها ولم يقل يأتوني ويقال اي الرجال اتاك ولا يقال
اي الرجال اتوك واذا وصفت اي بصفة عامة عمت لعموم الصفة كسائر النكرات في موضع الاثبات
فاذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لانه قد وصفت اي بالضرب الذي هو عام
فصارت عامة ولو قال اي عبيدي ضربته فضرب الكل عتق واحد لانقطاع هذه الصفة اي الضرب
عن اي الى المخاطب والمخاطب معرفة فلا يصلح ان يكون الضرب المسند الى المخاطب وصفا
لاي وحينئذ يبقى اي بلا وصف وهي نكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات اذا لم تكن موصوفة لا تعم فعرف
ان المراد بأي الخصوص فلا يتناول الا واحدا **قوله** شيء وهي في الاثبات مطلقة اي
النكرة المفردة في الاثبات مطلقة عند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله كقوله تعالى فتحرير رقبة لعدم
دلالته على الشمول واذا كانت رقبة في قوله تعالى مطلقة لا تقيد بالايمان بالقياس على كفارة القتل بناء على
ان الكفارات جنس واحد لان التقييد بالايمان مانع عن العمل بالاطلاق فيلزم نسخ الاطلاق بالقياس ونسخ
النص بالقياس لا يجوز وقال الشافعي رحمه الله النكرة في موضع الاثبات عامة لقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون فان قوله لشيء نكرة في موضع الاثبات عامة لان الله تعالى لم يرد شيئا دون
شيء لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها ولان رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة متناول
كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم لما كان كذلك فيخص
بالمؤمنة وذلك لانه خصت الزمنة بالاجماع فيخص الكافرة ايضا بالقياس على الزمنة اجاب المصنف
بانا لا نسلم انه خصت الزمنة لان التخصيص انما يكون فيما يتناوله اللفظ ولفظ رقبة لم يتناول الزمنة حتى
يخص لان الزمنة ليست برقبة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق يقتضي الكمال فالرقبة اسم
لكاملة الوجود بدلالة العتق فان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل اصلا حتى لم يجز
اعتاق المدبر وام الولد والزمنة فائتة من وجه هالكة معنى فلا تكون تامة على الاطلاق فلم يتناولها
مطلق اسم الرقبة وقد مر في القواعد تحقيق معنى المطلق والنكرة والفرق بينهما **قوله** مسئلة
المختار ان العام بعد التخصيص مجاز الى قوله لغير المخرج به اختلفوا في العام بعد التخصيص هل

فتحرير رقبة

هو حقيقة في الباقي ام مجاز المختار ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي مطلقا وقال بعض اصحاب
ابي حنيفة رضي الله عنهم ان العام بعد التخصيص حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص وهو
مذهب الحنابلة وقال ابو بكر الرازي العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان كان الباقي جمعا وقال
ابو الحسين العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان خص بقرينة لا تستقل سواء خص بشرط كمن دخل
داري واكرمني اكرمته او صفة نحو من دخل داري عالما اكرمته او استثناء كمن دخل داري اكرمته الا
بني تميم ومجاز في الباقي ان خص بقرينة مستقلة بنفسها سواء كانت عقلية كالقرينة الدالة على ان غير العاقل
غير مراد بالخطاب في الجمادات او لفظية كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني وقال ابو بكر
العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان خص بشرط او استثناء والا فمجاز وقال عبد الجبار ان خص
بشرط او صفة فحقيقة في الباقي والا فمجاز وقيل ان العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان خص
بدليل لفظي والا فمجاز وقال امام الحرمين العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي من حيث تناول
اللفظ مجاز من حيث انه اقتصر عليه والدليل على المختار ان العام حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة
في الباقي لكان مشتركا واللازم باطل لان الاشتراك على خلاف الاصل ولانه لو كان حقيقة في الباقي لم يفتقر
عند اطلاقه على الباقي الى قرينة لان اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي غير مفتقر الى القرينة واللازم باطل
لانه يحتاج الى قرينة كسائر المجازات واذا كان تخصيص العام باستثناء كان تكلما بالباقي بعد الاستثناء
مثلا اذا قال لزيد علي الف الا مائة صار كانه قال ابتداء لزيد علي تسعمائة وان لم يتكلم بالالف في حق
لزوم المائة والباقي معلوم مستغرق لغير المخرج بالاستثناء الحنابلة اللفظ متناول للباقي
الى قوله فكان مجازا احتجت الحنابلة على ان العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي لوجهين الاول ان اللفظ
متناول للباقي بعد التخصيص كما كان متناولا له قبل التخصيص بطريق الحقيقة فكان حقيقة في الباقي
بعد التخصيص اجاب بان اللفظ كان قبل التخصيص متناولا للباقي مع غيره فيكون حقيقة للمجموع
وكان اللفظ بعد التخصيص منقطعا عن الغير فلم يكن الباقي هو ما كان قبل التخصيص ولا يلزم من كون
اللفظ حقيقة في المجموع كونه حقيقة في الباقي هو غيره الثاني قالوا ان الباقي بعد التخصيص يسبق الى
الفهم عند اطلاق اللفظ عليه والسبق الى الفهم دليل الحقيقة فكان حقيقة في الباقي اجاب
بان الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص فكان اللفظ مجازا في الباقي لان السبق الى الفهم بقرينة علامة المجاز
الرازي اذا كان الباقي غير منحصر الى قوله في الاستغراق احتج ابو بكر الرازي بانه اذا
كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر كان معنى العموم باقيا فيكون العام باقيا على الحقيقة اجاب بان المراد

من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون العام باقيا
على الحقيقة لانه حقيقة في الاستغراق **قوله** ابو الحسين لو كان التخصيص الى قوله وكالموصولات
احتج ابو الحسين بانه لو كان التخصيص بغير مستقل من القراين المخصصة كالشرط والصفة والاستثنا
موجبا للتجوز في العام الذي اختص بتلك القراين نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم
بني تميم الا الطوال لزم كون المسلمين للجماعة مجازا والجامع ان حرف الجمع وهو الواو والنون في مسلمون
غير مستقل كالقراين الغير المستقلة ولزم كون المسلم للجنس والعهد ونحو قوله تعالى الف سنة الا خمسين
عاما مجازا لان دخول ما لا يستقل من القراين المفيدة لمعنى زائد لو كان مخرجا للفظ عن حقيقته لكان
الالف واللام في نحو المسلم والاستثنا في نحو الف سنة الا خمسين عاما مخرجا لتلك الالفاظ عن حقايقها
لكونها قراين غير مستقلة مفيدة لمعنى زائد اجاب بالفرق بان واو الجمع كالف ضارب وواو مضروب
وكما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لم يكونا كلمتين اخلم يوضعا ليدلا على معنى بل وضع مجموع ضارب
ومجموع مضروب لمعنى كذلك واو الجمع فيكون المجموع هو الموضوع الدال بخلاف الصفة نحو الرجال المسلمون
والشرط نحو اكرم الرجال ان دخلوا عند من خصص العام بالصفة والشرط فان الرجال وحده وضع
للعموم فيكون استعماله في ذلك المعنى حقيقة فاذا زيد صفة او شرط لم يبق على معنى العموم فان الصفة
والشرط ليس من صيغة الكلمة بل زائد مفيد لمعنى اخر وكذلك لام الجنس والعهد فانه وان كان
حرفا او اسما لكنه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزئين اعني اللام ومسلم دالا على ما وضع فبقي حقيقة
كما كانت نحو زيد قائم فان كل واحد من الجزئين لما بعد التركيب دالا على ما وضع له قبل التركيب كان كان صح
حقيقة بعد التركيب فالمجموع هو الدال على المراد فيكون حقيقة بخلاف كل واحد من الصفة والشرط
فانه اذا قيد العام به لم يبق العام دالا على ما وضع قبل التقييد فلا يكون العام بعد تقييده به والمصنف
جعل اللام جزء الصيغة على تقدير ان يكون حرفا وجعل كالموصولات على تقدير كونه اسما وفيه نظر
فانه لا فرق بين جعله حرفا او اسما في جعله جزء الصيغة اولا **قوله** والقاضي كذلك الى قوله
ليس بتخصيص ش احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانها مستقلة لجواز
استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثنا فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى
منه واحتج عبد الجبار بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الاستثنا عنده ليس بتخصيص لان المخصص
لا ينافي المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه ينافي المستثنى منه في الحكم وما قيل في جواب ابي الحسين
جوابها **قوله** القائل باللفظي الى قوله وهي لفظية فقط ش احتج المخصص باللفظية وهو القائل

بالفرق بين القراين اللفظية والعقلية بان القراين اللفظية لو كانت موجبة لكون العام المخصص مجازا
في الباقي لكان نحو مسلمون والمسلم ونحو الف سنة مجازا وبيان الملازمة ونفي اللازم كما تقدم اجاب
بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين هو كون القراين اللفظية
غير مستقلة وههنا هو كون القراين اللفظية اعم عن ان يكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثمة
اخص من الجامع ههنا وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف امام الحرمين العام كتكرير
الاحاد الى قوله فانه نص في مدلوله احتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرير الاحاد فان
معنى قولنا جاء الرجال جاء زيد وعمرو وانما اختصر عند اطلاق العام وكما ان اخراج بعض الاحاد المكررة
لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الاحاد عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة الى الباقي اجاب
بانا لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد فان تناول العام لجميع افراده بطريق الظهور ويمكن اخراج البعض
منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون لفظ العام الذي هو حقيقة في الجميع اريد به بعض
الافراد فيكون قد اريد به بعض ما وضع له فيكون مجازا في الباقي بخلاف المكرر فان كل واحد نص في
مدلوله فاذا اخرج البعض بقي البعض الباقي مرادا به مدلوله كما كان قبل اخراج البعض فيكون حقيقة
مسئلة العام المخصوص بمجهول ومعلوم الى قوله لا يوقف بعدم العام المخصوص سواء كان بمعلوم
كما تقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او بمجهول كما تقول اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم حجة وان خرج
فيها ضرب شبهة حتى صحت معارضة العام المخصوص بالقياس وصح تخصيصه بالقياس وبخبر الواحد
وقال ابو الحسن الكرخي وابن ابان وابو ثور لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما او مجهولا
الا في الاستثناء بمعلوم وقيل العام المخصوص حجة ان كان التخصيص بمعلوم وقيل ان كان التخصيص
بمجهول سقط دليل الخصوص واعتبر العموم وقال البلخي العام المخصوص حجة ان خص بدليل متصل
كالشرط والصفة والاستثناء وقال ابو عبد الله البصري ان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم
العام بان لا يكون المخصص موجبا لتعلق الحكم بشرط لا ينبئ عنه ظاهر لفظ العام فهو حجة في الباقي
بعد التخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة اذا خص عنه الذمي فان قيام الدلالة على المنع
من قتل اهل الذمة غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين فان المخصص لم يكن موجبا لتعلق الحكم بشرط لا ينبئ
عنه ظاهر لفظ العام فان لفظ المشركين منبئ عن الذمي وان كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم
العام واوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر لفظ العام فهو ليس بحجة كما في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق وحجة

لتعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام قبل التخصيص لا يفتقر الى
بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما للمكلف فهو حجة في الباقي كقوله تعالى اقتلوا المشركين المخصص
باهل الذمة وان كان العام قبل التخصيص محتاجا الى بيان الشارع المقصود منه فليس بحجة في الباقي كقوله تعالى
اقيموا الصلوة فانه يفتقر الى بيان الصلوة الشرعية قبل ان تخص وقيل العام بعد التخصيص يكون حجة بالحائض
في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على اقل الجمع واحتج المصنف على الاول بان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا
بالعمومات بعد التخصيص مطلقا وشاع وذاع من غير نكير من احد فيكون اجماعا منهم على ان العام
بعد التخصيص حجة مطلقا وايضا القطع حاصل بان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا
منهم فترك العبد اكرامهم عصى ولان العام كان متناولا قبل التخصيص للباقي وحجة فانه قبل التخصيص
كان مقتضيا للحكم في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فيكون
حجة في الباقي بعد التخصيص واستدل على الاول بدليل ضعيف وهو انه لو لم يكن العام بعد التخصيص
حجة في الباقي لكانت دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الاخر واللازم باطل اما الملازمة
فلانه لو لم يتوقف دلالته على الباقي على دلالته على البعض الاخر المخرج لكانت دلالة العام على الباقي
متحققة بعد اخراج البعض بالمقتضي السالم عن المانع فيكون حجة في الباقي لانا لا نعني بكونه حجة في الباقي الا دلالته
عليه واما بطلان اللازم فلانه لو كانت دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الاخر فان توقف
دلالته على البعض الاخر على الدلالة على الباقي يلزم الدور والا اي وان لم يتوقف دلالته على البعض
الاخر على دلالته على الباقي يلزم التحكم لان دلالة العام على جميع الافراد متساوية واجيب بانا نختار
العكس وهو ان دلالته على البعض الاخر موقوفة على دلالته على الباقي ولا دور لان توقف كل واحد
من الدلالتين على الاخرى توقف معية لا توقف تقدم فان التوقف على معنيين توقف المعية فيتوقف
كل واحد من معلولي علة واحدة على الاخر على معنى انه لا ينفك كل منهما عن الاخر وهو لا يوجب
الدور وتوقف التقدم توقف المعلول على العلة وهو يوجب الدور **قوله** وفخر الاسلام المخصص
شبهه بالاستثناء الى قوله موجبا للعمل دون العلم اعلم ان ما ذكره المصنف اولا هو الصحيح عند
فخر الاسلام البزدوي واحتج عليه في اصوله بان دليل الخصوص شبيه بالاستثناء بحكمه من حيث انه يبين
ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص لا ان يكون دفع الحكم عن المخصوص
بعد ان كان ثابتا وشرطه المقارنة فلا يكون الا مقارنا حتى لو كان طارئا يجعل نسخا لا تخصيصا
وليس اشتراط المقارنة الا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث انه بيان مغير وشبهه الناسخ من حيث

انه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وان لم يتعلق به صيغة العام وحكم الناسخ انه لا يعمل في الاول اذا كان
ما يتناوله مجهولا بل يمنع العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا يوجب جهالة
المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى الباقي على ما كان قطعا فلم يجز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء عينا
من غير اعتبار معنى النسخ ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه لان في الحاقه باحدهما
عينا ابطال شبهه الاخر فوجب اعتبار جهتيه اي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من الخصوص
المعلوم ومن الخصوص المجهول بنظيريه في ذلك وهو الناسخ والاستثناء لان الاصل فيما تردد بين شيئين
واخذ حظا معتبرا من كل واحد منهما انه يعتبر بهما كالقم لما اخذ حظا من الظاهر وحظا من الباطن
اعتبر بهما فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي
المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فاذا كان دليل الخصوص مجهولا اي مبينا ولا مجهول
عند السامع جهل الباقي بالنظر الى حكمه وهو بيان انه لم يدخل هذا المجهول تحت العام للشبه بالاستثناء
لما تقرر ان المستثنى اذا كان مجهولا اوجب جهالة المستثنى منه فيمنع حكم الخصوص فيما وراءه وسقط هذا
الدليل باعتبار الشبه بالناسخ المجهول حيث لا يصلح دليلا لما تبين ان الناسخ اذا كان مبينا ولا مجهول لا يعارض
الاول بل يسقط بنفسه فيبقى حكم العام على ما كان فصار العام مشتبها لتردده بين البقاء والزوال فشبه
الاستثناء في دليل الخصوص اوجب زواله وشبه النسخ فيه اوجب بقاءه على ما كان فلا يبطل واحد منهما
بالشك اي لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام فيما وراءه عن كونها حجة بالشك
واذا كان المخصوص معلوما صح تعليله باعتبار الصيغة لان الاصل في النصوص التعليل ودليل الخصوص
نص قائم بنفسه منفصل عن الاول فيكون قابلا للتعليل فيصير ما يتناوله العلة التي تضمنها دليل الخصوص
مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام وامتنع التعليل به باعتبار شبهه الاستثناء فان دليل الخصوص
شبيه بالاستثناء من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لانه عدم اذ بالاستثناء تبين ان المستثنى لم
يدخل تحت الكلام وان التكلم حصل بما بقي لا انه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل فاحتمال
التعليل باعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما بقي وباعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على
عكس ما ذكر في المخصوص المجهول فلا يبطل كونه حجة بالاحتمال والشك ولكن تمكنت فيه شبهة فبقيت
كونه موجبا للعمل دون العلم   الكرخي ان كان مجهولا الى قوله لو كانت قطعية   احتج ابو الحسين
الكرخي بانه ان كان الخصوص مجهولا وجب تخصيصه ~~دليل~~ جهالة الباقي لان اي فرد عين من الباقي
لاثبات موجب الكلام فيه يحتمل ان يكون المخصوص منه وهذا لان دليل الخصوص بمنزلة دليل الاستثناء
اي من العام المخصوص

في الحكم وان فارقه في الصيغه لانه تبين انه لم يدخل تحت الجمله كالاستثناء تبين ان المستثنى لم يدخل تحت
المستثنى منه ولهذا عامه الاصوليين جعلوا الاستثناء من باب التخصيص ولهذا ايضا لا يكون دليل الخصوص
الا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طاريا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص واذا صار كالاستثناء وجب
جهاله الباقي كالاستثناء المجهول فانه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاتفاق حتى لو قال لفلان علي الف الا شيئا
يتوقف فيه الى البيان واذا صار مجهولا لم يصح حجه بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه الى ان يتبين
المراد وان كان المخصوص معلوما احتمل التعليل لاستقلاله وافادته بنفسه لان الاصل في النصوص التعليل
وعلى تقدير التعليل لا يعلم اي قدر من الباقي يصير مخصوصا فيوجب جهاله في الباقي ايضا وصار كما خص
منه بعض معلوم وبعض مجهول بخلاف الاستثناء بالمعلوم لان الاستثناء تكلم بالباقي فلا يقبل التعليل
لما مر فلا يوجب استثناء المعلوم جهاله في الباقي فيبقى الباقي على ما كان وله عموم كما لو رفع من عشره خمسة يبقى
الباقي خمسة قطعا ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا في الباقي وجهة المجاز متعدده لانه استعمل على جميع
كثير ويمنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احداها اولى من الحمل على غيرها
لعدم دلاله اللفظ عليها ومراد المتكلم لا يعلم الا منه فصار كالمجمل كالعام في غير محله ولانه لو كان العام بعد
التخصيص حجه كان حقيقه فيما وراء المخصوص اي في الباقي بعد التخصيص واللازم باطل لان العام
بعد التخصيص مجاز في الباقي ويمتنع اجتماع الحقيقه والمجاز من لفظ واحد اجاب المصنف عن الاول
ان التعليل يورث شبهه لا يزيل الاحتجاج لما مر من الاجماع بل التعليل يورث شبهه يزيل العلم وعن الثاني
لا نم انه يصير العام بعد التخصيص مجازا في الباقي على قول بعض الاصحاب كما اشار اليه وعلى اختيار الكرخي
فالمجازيه عن كونها حجة فيها شبهه وعن الثالث بان الملازمه ممنوعة فانه انما يلزم ان يكون العام بعد
التخصيص حقيقه في الباقي لو كانت حجة قطعيه وهو ممنوع القايل بالتفصيل الى قوله الموجب
للجهاله قال القايل بالتفصيل وهو ان التخصيص ان كان بمعلوم فهو حجه وان كان بمجهول سقط حكم
العموم اما في التخصيص بالمجهول فظاهر لان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزله الاستثناء لانه يبين
ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء وقد بين ان الاستثناء المجهول
يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيص المجهول والمعلوم كالاستثناء فلا يوجب خللا فيما عداه فكذلك
تخصيصه لا يوجب خللا فيه فلم يتغير متناوله فيما عداه فبقي ما عداه على ما كان عليه قبله قطعا اجاب
المصنف رحمه الله بان التخصيص بالمعلوم يحتمل التعليل بخلاف الاستثناء بالمعلوم فانه لا يحتمل
التعليل اذا كان محتملا للتعليل جهل لان احتمال التعليل يوجب الجهاله فيما بقي القايل بسقوط

دليل الخصوص الى قوله في اثاره الشبهه قال القايل بسقوط دليل الخصوص اذا كان مجهولا ان التخصيص
لا يكون الا بدليل مستقل منفصل يتناول بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تاخر كان
ناسخا واذا كان معارضا كان ناسخا واذا كان كذلك لم يغير صيغه الكلام الاول اذا كان المخصص
مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ فانه لو طرا المجمل على ظاهر نص لم
يثبت به النسخ حتى يبين المراد وقد ثبت ان العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعا بمنزله الخاص فيما بينا وله
وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغه الكلام وصار بمنزله وصف قايم بالاول لعدم انفصاله
عنه وعدم استقلاله بنفسه ولهذا لا يستقيم بدون اصل الكلام فاذا كان داخلا على صيغه
الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى
منه فصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان اجاب المصنف بان دليل الخصوص
اشبه الاستثناء بحكمه فوجب اعتبار دليل الخصوص في اثاره الشبهه القايل باقل الجمع هو
متحقق الى قوله من الادله قال القايل بان العام بعد التخصيص حجة في اقل الجمع ان اقل الجمع هو متحقق
قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه فنطرح المشكوك ونعتبر المقطوع اجاب
بانا لا نم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما سبق من الادله على كون الباقي مجازا مشهورا موجبا
للعمل تنبيه الفرق بين المخصوص وبين خبر الواحد الى اخره يريد ان يفرق بين المخصوص
المعلوم وبين خبر الواحد في جواز معارضه المخصوص المعلوم بالقياس وعدم جواز معارضه خبر الواحد
بالقياس والفرق بينهما ان الناسخ المعلوم المعلل اذا ورد في بعض ما يتناوله النص العام معارض للنص العام
لا مبين عدم دخول البعض الذي يتناوله الناسخ في النص العام لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضه لا على
طريق تبيين انه لم يدخل تحت صيغة العموم فلا يحتمل الناسخ التعليل لانه لو احتمل الناسخ التعليل لزم معارضة
القياس والراي للنص وذلك لانه ح يصير العلة في الناسخ معارضه للنص العام واللازم باطل فان
شرط صحة التعليل ان لا يكون العلة معارضه للنص فلا يصح تعليل الناسخ فلم يتغير ما بقي عما كان
عليه فبقي النص العام قطعيا فيما وراء الناسخ والمخصوص المعلوم مبين عدم دخول ما يتناوله في النص
العام لا معارض للنص العام فاحتمل التعليل لانه ح لم يلزم معارضه القياس للنص لان التعليل يقع على
ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجمله فلا يصير التعليل معارضا للنص فلما وجب
احتمال التعليل جهاله ما بقي لان النص الخاص لما كان معلولا ثبت احتمال التعدي فيما بقي واحتمل
واحتمل عدم جهاله ما بقي لعدم تعليل المخصص لان دليل الخصوص من حيث كونه مبينا عدم الدخول

فاذا التبس ... العارض لكون العارض صحيحا لا ... دليل الخصوص ... وبعض العام على ما كان ... جميع ما تناوله

يشابه الاستثناء وذلك نوع من التعليل لكن كونه مستنبطا يوجب صحة التعليل فثبت الاحتمال فوقع الشك
في اصل الدليل انه لم يتناول فشابه القياس ما خبر الواحد فمقطوع باصله وانما وقع الشك في طريقه والشبهة
في الطريق لا تبطل اصله فلا تساوي خبر الواحد والقياس فلم يصح ان يعارضه القياس فروع
نظير الاستثناء الى قوله دفي الحكم كالاستثناء لما ذكر الفرق بين الاستثناء المحض والنسخ المحض وما اخذ
حظا منهما ذكر فروعا هي مسائل نظاير لها نظير الاستثناء فيما اذا باع عبدا وحرا بثمن واحد بطل البيع
اصلا لان احدهما وهو الحر لم يدخل في البيع لان دخول الشيء في البيع بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد
في الحر فلو جاز البيع في العبد صار بحصة العبد من الثمن بان قسم الثمن على قيمة العبد وقيمة الحر على فرض كونه
مالا متقوما والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء لمعنى الجهالة كما لو باع العبد بحصته من الف بعينه على قيمته وقيمة
عبد اخر فانه لا يجوز للجهالة كذا ههنا وهذا نظير الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل في البيع اصلا وان البيع ورد
على العبد كما ان المستثنى لا يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا واما نظير
النسخ ففيما اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او ظهر ان احدهما كان مكاتبا او مدبرا او مستحقا
صح البيع في الباقي بحصته من الثمن لدخول كل واحد منهما في البيع لان دخول الادمي في البيع باعتبار
الرق والتقوم وذلك موجود فيهما ثم خروج احدهما عن المبيع بعد تناول الايجاب اياه ضرورة عدم
الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري اما في الميت والمستحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فصيانة لحق العتق
عليهما فهذا نظير النسخ للخروج بعد الدخول وبقي العقد صحيحا في الاخر لان الجهالة طارية عارض
اذ الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن طارية عارض لا يوجب الفساد واما نظير التخصيص
فيما اذا باع عبدين بالف على ان البائع بالخيار في احدهما لم يصح البيع حتى يعين من فيه الخيار ويسمي ثمنه وكذا
اذا فصل الثمن ولم يعين من فيه الخيار او عين من فيه الخيار ولم يفصل الثمن اما في الصورة الاولى
فلجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما لا بعينه لزم العقد في الاخر وهو مجهول والملك لا يثبت في
المجهول ابتداء ولجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء وهي
مجهولة وجهالة الثمن تمنع صحة العقد واما في الصورة الثانية فلجهالة المبيع واما في الصورة الثالثة
فلجهالة الثمن وهذا نظير التخصيص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب فلا يمنع السبب عن الانعقاد
بل دفعه بعد الثبوت وفي الحكم كالاستثناء من حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا فاذا اجتمع الحكمان
وجب العمل بهما فصار يطرد لدليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ مسئلة
اذا ورد الجواب غير المستقل الى آخره اذا ورد خطاب جوابا لسوال سائل حاج الى الجواب

فالجواب الوارد لا يخ اما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السوال او مستقلا فان كان الجواب غير مستقل
فهو تابع للسوال في عمومه وخصوصه مختص به كبلى في جواب اليس لي عندك الف ونعم واجل في اكان كذا
اما في العموم فمثل ما اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا
نعم فقال فلا اذن فان السوال لم يكن مختصا بواحد من المكلفين فلم يكن الجواب ايضا مختصا بواحد منهم
واما في الخصوص فمثل ما اذا سال سائل نتوضأ بماء البحر فقال له يجزيك وان استقل الجواب على معنى
انه لو قطع النظر عن السوال لكان كافيا في فهم المقصود فان كان عاما اعتبر عمومه ولا يلتفت الى خصوص
السبب سواء ورد الجواب على سبب خاص مقترن بسوال او على سبب خاص غير مقترن بسوال مثل
قوله عليه السلام لما مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر وقد نقل عن الشافعي خلافه في المسئلتين وهما انه
في صورة الاستقلال تابع للسوال في الخصوص في هذه الصورة اعتبر عمومه واذا اخرج الخطاب الوارد مخرج
الجواب اخص من السوال كقوله في جواب تغد عندي ان تغديت فعبدي حر حتى لا يحصل الحنث بتغد
عند غيره ولو خصص صدق ديانة لا حكما احتج المصنف رحمه الله على ان العام الوارد على سبب خاص
اعتبر عمومه بوجهين احدهما ان الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على تعميم العمومات الواردة مع الاسباب
الخاصة من غير نكير كالسرقة فانهم استدلوا بها وهي واردة على سبب خاص فان سببها سرقة المجن او سرقة
رداء صفوان وكاية الظهار فانها واردة في سلمة بن صخر وكاية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وغير ذلك
من الايات الواردة على اسباب خاصة وهذه الاستدلالات شاعت وذاعت وما انكر احد فيكون
ذلك اجماعا على ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه الثاني ان اللفظ عام باعتبار وضعه وهو مقتض
للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان الحكم تابع للفظ لا للسبب فان الشارع اذا صرح بان قال تمسكوا بهذا
اللفظ العام على العموم وان كان سببه خاصا لم يكن منه تناقض فيصح التمسك به في العموم بالمقتضي السالم
عن المعارض احتج القائلون بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما بثلاثة وجوه الاول لو كان
العام الوارد على سبب عاما لم ينقل سببه واللازم باطل بيان الملازمة انه ح لم يكن لنقل السبب فائدة
لان فائدة ذكر السبب ان يخصص العام به اجاب بان فائدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه ح
يصير السبب بمنزلة المنصوص والمنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فائدته الاطلاع على اسباب
التنزيل والاخبار الثاني لو عم الوارد على سبب خاص لم يطابق الجواب السوال لان السوال خاص
والجواب عام والمطابقة بين السوال والجواب شرط اجاب بان الجواب طابق السوال وزاد فان
المطابقة بيان معنى السوال وحكمه وقد حصل المطابقة بهذا المعنى الثالث لو عم العام الوارد على سبب

مثل قوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الحديث
عام ورد على سبب خاص مقترن بسوال صح

خاص لكان الحكم بعدم اخراج السبب مع جواز اخراج غير السبب تحكما لان السبب فرد من افراد العام ودلالة العام
على السبب في الظهور وعدمه كدلالته على غير السبب من الافراد وكما صح اخراج غير السبب من الافراد
صح اخراج السبب فالحكم بعدم الجواز في السبب والجواز في غيره تحكم اجاب بانا لا نسلم ان دلالة العام على
السبب كدلالته على غير السبب فان العام بالنسبة الى السبب نص لان دخول السبب الذي ورد فيه العام
قطعي فيكون العام نصا في السبب بقرينة خارجية وهي ورود العام بيانا له   مسئلة مثل قول الصحابي
بالشفعة الى اخره   اذا وقع في لفظ الصحابي عام بطريق الاخبار عن حكم صدر عن الرسول مثل قول الصحابي
قضى رسول الله بالشفعة للجار يعم كل جار خلافا للاكثرين واحتج المصنف رحمه الله على عمومه بان الصحابي
عدل عارف بصيغة العموم وغيرها من اللغة وبالمعنى والظاهر انه لم ينقل العموم الا بعد ظهور العموم او القطع
به فالظن حاصل بصدقه موجب لاتباعه فيجب قبوله الاكثرون قالوا دخول اللام في الجار كما يحتمل العموم
والاستغراق يحتمل الخصوص والعهد فيحتمل جارا خاصا ومع هذا الاحتمال لا يقتضي العموم وايضا يحتمل
ان يكون الصحابي سمع صيغة خاصة ليست عامة فتوهم عمومها فذكر بصيغة عامة فلا يكون حجة لان قول
الصحابي حكاية قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الحجة هي المحكية لا الحكاية اجاب بان الاحتمالين
المذكورين خلاف الظاهر لان اللام للاستغراق غالبا فحمله على العهد خلاف الظاهر والصحابي عدل عارف
باحكام اللغة فاحتمال توهم العموم فيما ليس بعام منه خلاف الظاهر   مسئلة مثل لا يقتل مسلم بكافر
لا قوله في غير الجمعة اذا عطف جملة على جملة اخرى والجملة المعطوفة لا يستقيم معناها الا بتقدير وكان
في الجملة المعطوف عليها لفظ لو قدر ذلك اللفظ في الجملة الثانية استقام معناها وجب تقديره فيها وحينئذ
يكون حكم ذلك اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا الا اذا دل دليل على خصوص الثانية
فقط فيخصص بعين الخصوص في الثانية فقط مثل قوله عليه السلام لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده
فانه يقدر بكافر في الجملة المعطوفة وهو قوله عليه السلام ولا ذو عهد في عهده ويقتضي عمومه فيها الا بدليل
واحتج المصنف عليه بانه لو لم يقدر شيء في الجملة المعطوفة امتنع قتل ذي عهد مطلقا واللازم باطل لانه
يقتل في الجملة بالاتفاق فاذن لابد من تقدير شيء والمقدر اما ان يكون بكافر او غيره والثاني مدفوع لعدم القرينة
فتعين الاول لتحقق القرينة فيعم بكافر في الجملة المعطوفة الا اذا اقتضى دليل خصوصه فيخص حينئذ ولقائل
ان يقول لا نسلم انه يمتنع قتله مطلقا فانه يجوز ان يخصص بقوله تعالى ولكم في القصاص حيوة وقوله تعالى
كتب عليكم القصاص ولئن سلم انه يجب ان يقدر شيء فلا نسلم انه يجب ان يقدر بكافر قوله لان غيره مدفوع
لعدم القرينة قلنا ممنوع فان قوله ولا ذو عهد في عهده قرينة مشعرة بقولنا ما دام في عهده فيقدر ذلك

فيكون معناه ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده واذا لم يجب ان يقدر بكافر لم يتحقق موافقة المعطوف والمعطوف
عليه في العموم والخصوص القائلون بانه لا يلزم ان يكون ذلك في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا احتجوا
بوجوه الاول انه انما يلزم ذلك لو كان ذلك اللفظ مقدرا في الجملة المعطوفة وهو ممنوع فان التقدير خلاف
الاصل اجاب بانه ساق الدليل اليه فيصح خلاف الاصل اذ ساق الدليل الثاني انه لو كان حكم ذلك
اللفظ في الجملتين من حيث العموم والخصوص واحدا لوجب صحة الرجعة في البائن واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه حينئذ يجب صحة الرجعة بقوله تعالى وبعولتهن لان ضمير بعولتهن يرجع الى المطلقات
وهي تعم الرجعية والبائن اجاب بانه لولا الصارف لتحقق عود الضمير في بعولتهن الى المطلقات لان المقتضي
للعموم متحقق لكن الصارف وهو المخصص متحقق في الجملة الثانية دون الاولى فوجب القول بالخصوص في الثانية
دون الاولى الثالث لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وعمرا يوم
الجمعة واللازم باطل فان النحاة منعوا تقدير يوم الجمعة بالنسبة الى عمرو اجاب اولا بتسليم الملازمة ومنع
بطلان اللازم فانه يقدر يوم الجمعة بعد عمرو ظاهرا وثانيا بتسليم بطلان اللازم ومنع الملازمة بالفرق بين
الصورتين فان عدم تقدير بكافر في الجملة الثانية يفضي الى امتناع قتله مطلقا وهو خلاف الاجماع وعدم تقدير
يوم الجمعة بعد عمرو لا يفضي الى محذور اذ لا يمتنع ضربه في غير يوم الجمعة   مثل لئن اشركت خطاب
للامة الى اخره   اذا ورد خطاب خاص بالرسول صلى الله عليه وسلم مثل لئن اشركت ليحبطن عملك يعم الامة
الا بدليل يخص النبي صلى الله عليه وسلم خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانه لا يعم الامة الا بدليل يعمهم واحتج المصنف
على الاول بانه اذا قيل لمن له منصب يقدم على قوم كالامير بالنسبة الى اجناده اركب لكسر العدو وشن الغارة
عليه فهم اهل اللغة من الامر للامير بالركوب لكسر العدو وشن الغارة انه امر لاتباعه معه والنبي صلى الله عليه وسلم
من كونه قدوة للامة فاذا امر الله تعالى بشيء فهم انه مامور مع امته الا ما دل الدليل فيه على الفرق وايضا
قوله قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت فطلقهن وذلك يدل
على ان خطابه خطاب لامته ولولا ان خطابه عم امته لما صح اضمار الامة وايضا قوله فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا اخبر انه انما اباحه ذلك
ليكون مباحا للامة ولو كانت الاباحة خاصة به ثم لما انتفى الحرج عن الامة فلم يصح تعليل نفي الحرج عن الامة
به وايضا فورود الخطاب بتخصيص النبي صلى الله عليه وسلم باحكام دون امته كقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت
نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وكقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة
لك ولو لم يكن الخطاب المطلق خطابا بالامة بل خاصا لما كان لتخصيص النبي صلعم بعض الاحكام فايدة

بان خطاب النبي لا يعم امته قالوا نقطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة والا يلزم ان يكون خطاب المولى
لبعض عبيده خطاب الجميع اجاب بانا لا ندعي ان خطاب المفرد يتناول خطاب الجمع في جميع الصور مطابقة
بل ندعي ان خطاب المفرد في صورة يكون ذلك المفرد مقدم الجمع والخطاب الوارد فيها يحتمل الموافقة يفهم العموم
لغة من غير قصد بالمطابقة **قوله** مسئلة خطابه لواحد من الامة لا يعم الى اخره خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
لواحد من امته لا يعم غيره من الامة الا بدليل خارج سنة ومن غيره واحتج المصنف على الاول بانا نقطع بان الخطاب
الموضوع للمفرد لا يتناول غيره والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها ان المفرد الذي ورد خطابه في الاولى
متبع فيفهم اتباعه والمفرد في هذه المسئلة متبع ولا يفهم من خطابه متبع اخر وبانه لو كان خطابه لواحد عاما له
ولغيره لم يكن لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لانه يكون هذه المسئلة حينئذ مستفادا من
الخطاب المتعلق بالواحد احتجت الحنابلة بوجوه الاول لو خص الواحد بالحكم لم يكن النبي مبعوثا الى الكل
واللازم باطل لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس اجاب بان الملازمة ممنوعة فان معنى بعثته الى الكل
ان يعرف كل واحد ما يختص به من الاحكام ولا يشترك كل الامة في كل الاحكام الثاني لو لم يكن خطاب النبي صلعم
لواحد عاما له ولغيره لما صدق قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واللازم باطل قطعا اجاب
بانه استفيد من هذا الحديث ان حكم الجماعة حكم الواحد لا ان حكم النبي عليه السلام على الواحد عين حكمه على
الجماعة للتغاير بينهما قطعا الثالث الاجماع متحقق من الصحابة ان حكم النبي صلى الله عليه وسلم على الواحد من امته
حكم على كل الامة فانهم حكموا على الامة بحكم الرسول على واحد كحكمهم بوجوب الرجم على زان محصن بحكم ماعز
في الزنا وحكمهم بوجوب قطع كل سارق بقطع سارق المجن ولولا ان خطاب الواحد عام له ولغيره لم يحكموا كذلك
اجاب حكموا على الامة بمثل حكم الرسول على واحد بدليل خارجي وهو تساوي غيره لذلك الواحد له في المعنى
الموجب للحكم الرابع لو لم يعم خطابه عليه السلام لواحد ايا وغيره لم يكن لتخصيص الخطاب لذلك الواحد المخاطب
فائدة واللازم باطل فان النبي صلى الله عليه وسلم خص خزيمة بقبول شهادته وحده بيان الملازمة انه اذا لم يكن
عاما لم يكن الحكم ثابتا بالنسبة الى غيره فلم يحتج الى نفي ذلك الغير اجاب بان فائدته قطع الحاق الغير بالقياس عليه
قوله مسئلة جمع الرجال لا يتناول الى اخره اتفق العلماء على ان الجمع الخاص بالرجال كالرجال
لا يتناول النساء ولا الجمع الخاص بالنساء كالنساء يتناول الرجال وعلى ان الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر
على المؤنث كالناس يدخل الجميع فيه واختلفوا في الجمع الذي ظهر فيه علامة التذكير مثل المسلمين والمؤمنين
وفي مثل الواو في فعلوا مما يغلب فيه المذكر فالاكثر على انه لا يدخل فيه النساء ظاهرا واكثر اصحاب ابي حنيفة
والحنابلة على ان النساء يدخلن تبعا ووافق بعض اصحاب ابي حنيفة الشافعي في ان النساء لا يدخلن فيه

الا بدليل واحتج المصنف على ان النساء يدخلن تبعا بانه لو لم يكن جمع المذكر متناولا للنساء لما شارك النساء
الرجال في الاحكام لان اكثر الاحكام خطاب المذكرين واللازم باطل بالاتفاق فالشركة في الاحكام بظاهر
الخطاب دليل دخول النساء في جمع الرجال وايضا المعروف من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث
اذا اجتمعوا بالاتفاق ولهذا يقال للنساء اذا تمحض ادخلن وان كان معهن رجل ادخلوا وقوله تعالى
اهبطوا منها خطاب لادم وحواء وابليس وايضا لانه يستحسن من العربي ان يقول لاهل حلة او قرية انتم
امنون ونساؤكم امنات لحصول الامن للنساء بقوله انتم امنون ولولا دخولهن في قوله انتم امنون لما استحسن
انتم امنون ونساؤكم آمنات القائلون بان النساء لا يدخلن في جمع الرجال احتجوا بوجهين الاول دخول
في جمع الرجال لما حسن قوله ان المسلمين والمسلمات الاية لعدم فائدة المسلمات وغيره من جموع المؤنث حينئذ
واللازم باطل قطعا اجاب المصنف بمنع الملازمة ومنع دليلها فان فائدة ذكرها التأكيد والتنصيص وهما من الفوائد
المستحسنة في البلاغة والفصاحة الثاني ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى
الله ذكر الا الرجال فنزلت ان المسلمين والمسلمات الاية فنفت ام سلمة ذكرهن مطلقا فلو دخلن لم تصدق
ولم يصح سؤالها ولم يصح تقرير سؤالها لكن الرسول قرر سؤالها اجاب المصنف ان ام سلمة ارادت ذكرهن
بمقصود الابتغاء تشريفا لهن والا فشركة النساء للرجال في الاحكام دليل دخولهن في جمع الرجال تبعا فليس
نفي ام سلمة ذكرهن مطلقا بل ذكرهن على سبيل الافراد فصدق نفيها وصح تقرير النبي صلعم لما قالته على
وفق مرادها مسئلة من الشرطية تعم المذكر والمؤنث الى اخره الاكثر على ان الالفاظ العامة
التي لم يظهر فيها علامة تذكير يتميز بها المذكر عن المؤنث تعم المذكر والمؤنث مثل من الشرطية والدليل عليه انه لو قال
له لو قال من له اماء من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول والاصل في كل ما يفهم من اللفظ ان يكون
حقيقة فيه والاقلون قالوا التعميم انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت به العادة من مقابلة الدخول في دار
الانسان والحلول في منزله بالاكرام كان من يستحق الاكرام وكان ذلك من باب المجاز اجاب بان هذا ليس بشيء
فانه لو قال من دخل داري فاهنه اتحد الحكم اي يفهم العموم ايضا وان كان على خلاف القرينة المذكورة
مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين الى اخره الخطاب الوارد بلفظ عام مثل الناس والمؤمنين
يعم الحر والعبد عند الاكثر وقيل يخص الاحرار وقال ابو بكر الرازي ان كان الخطاب بالعبادات لحق الله
يشمل العبيد وان كان لحق الادمي فلا واحتج المصنف رحمه الله على الاول بان العبيد من الناس والمؤمنين
قطعا ولا مانع يمنعهم من الدخول فيجب دخولهم فيها المانعون من الدخول احتجوا بوجوه الاول ان
العبد مال فيكون بمنزلة البهائم فلا يكون داخلا تحت عموم خطاب الشارع كالبهائم اجاب عنه بان كونه

لواحد منهم

يلزمهم

لو قال السيد لعبيده من دخل داري فاكرمه فترك العبد الاكرام في النساء اللاتي دخلن فقد خالفا واستحق اللوم وكذا صح

العبد مما لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه نحو الخطاب الخاص كالصلوة والصوم
ونحوه مكلف به بالاجماع الثاني انه ثبت بالدلايل القطعية صرف منافع العبد الى مهمات مولاه فلو خوطب
العبد بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض اجاب بانه ثبت صرف منافع العبد الى السيد في غير
وقت تضايق العبادات مصروفة الى غيره فلا تناقض الثالث ان حق السيد يقتضي تخصيص العبد عن
العمومات لانه صالح للتخصيص من حيث انه مكلف بشغل جميع اوقاته بخدمة السيد من جهة الشرع وحق
السيد مقدم على حق الله تعالى لان حق الله تعالى على المساهلة لاستغنائه تعالى فانه لا يتضرر بفوات حقه ولا
ينتفع بحصوله وحق السيد على المضايقة لافتقاره فانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفوته ولان السيد متمكن
من ان يمنع العبد عن النوافل فدل على ان حق السيد مقدم على حق الله تعالى اجاب بانه لو كان حق
السيد مقدما على حق الله تعالى مطلقا لم يتقدم حق الله تعالى فيما وجب على العبد بالخطاب الخاص
لكن حق الله تعالى مقدم فيه بالاجماع والثاني وهو ان السيد متمكن من منعه من النوافل معارض بالفرايض
فانه غير متمكن من منعه من الفرايض فان اوجب تمكنه من النفل ترجح جانب حق السيد فعدم اوجب
عدم تمكنه من منعه من الفرايض ترجح جانب حق الله تعالى — مسئلة مثل يا ايها الناس الى آخره
ورود الخطاب على لسان الرسول بطريق النداء مثل يا ايها الذين آمنوا يا عبادي يعم الرسول صلى الله عليه وسلم
عند الاكثرين وذهب الحليمي الى ان الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يعم الرسول واذا
كان معه قل لا يعم مثل قل يا ايها الناس وقيل لا يعم الرسول معه قل اولا واحتج المصنف على مذهب الاكثرين
ان الصيغ عامة لكل انسان ولكل مؤمن ولكل عبد والنبي صلى الله عليه وسلم سيد الناس وسيد المؤمنين وعباد الله
والنبوة والرسالة غير مانعة عن اطلاق هذه الاسماء عليه فلا يكون خروجه عن هذه العمومات وايضا لو لم يدخل
الرسول لما فهم الصحابة دخوله عليه السلام واللازم باطل فان الصحابة اذا امرهم النبي عليه السلام وتخلف
عنه ولم يفعله سألوه ما بالك لم تفعل ليبدي الرسول المخصص ولو لم يفهموا دخوله فيما امرهم به لما سألوه عن
ذلك المانعون من الدخول احتجوا بوجوه الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم امر امته بهذه الاوامر
والا لزم ان يكون بخطاب واحد آمرا ومامورا وهو باطل اجاب بانا لا نم ان النبي عليه السلام آمر بل
الرسول مبلغ والآمر هو الله تعالى الثاني ان النبي عليه السلام اذا كان مبلغا كيف يبلغ نفسه فانه يلزم ان
يكون بخطاب واحد مبلِّغا ومبلَّغا اليه اجاب بانه مبلغ امته بما ورد على لسانه من خطاب جبرئيل
وليس مبلغا لنفسه بما ورد على لسانه بل بما سمعه من خطاب جبرئيل الثالث ان النبي عليه السلام له خصايص
لم يشاركه فيها امته كوجوب ركعتي الضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير شهود ومهر وولي وذلك

وما وجه
من منعه
سواء كان

على انفراده عن الامة في الاحكام التكليفية فكان منفردا عن الخطاب للامة اجاب بان اختصاصه ببعض
الاحكام لا يمنع دخوله تحت العمومات فان المسافر والمريض اختص كل منهما ببعض الاحكام ولم يخرج بذلك
عن العمومات احتج الحليمي بانه اذا قال الامير للوزير قل للرعية كذا لم يدخل الوزير فيهم اجاب المصنف
بان جميع العمومات بعد قل ولكن لا دخول بتبليغ خطاب جبرئيل كما بين — مسئلة بعض اصحابنا
يا ايها الناس خطاب للموجودين الى آخره — الخطاب الوارد شفاها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مثل يا ايها
الناس ويا ايها الذين آمنوا ونحوه يخص الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم عند بعض اصحاب ابي حنيفة
وانما يثبت حكمه في حق من بعدهم بدليل آخر من اجماع او قياس او نص آخر وهو المختار عند المصنف
رحمه الله وقال بعض اصحاب ابي حنيفة انه خطاب لمن بعدهم واحتج المصنف على المختار عنده بوجهين
الاول انا نقطع بامتناع خطاب المعدوم والخطاب شفاها بنحو قوله يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا
يستدعي مخاطبا موجودا اهلا للخطاب والمعدوم وقت الخطاب لم يكن متصفا بشيء من هذه الاوصاف
الثاني انه امتنع الخطاب شفاها في حق الصبي والمجنون فالمعدوم اولى ان يكون ممتنعا فان الصبي
والمجنون اقرب الى الخطاب باعتبار اصل الفهم وقبول التأديب القايلون بان الخطاب الشفاهي يعم
المعدوم احتجوا بوجهين الاول ان الرسول لو لم يكن مخاطبا لمن لم يكن موجودا وقت الخطاب
لم يكن مرسلا اليه واللازم باطل لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بيان الملازمة ان المراد بارسال
الرسول اليه كونه مخاطبا له باوضاع الشرع واحكامه فاذا لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا اليه اجاب بان الارسال
لا يقتضي تعيين الخطاب الشفاهي فان الرسول يكون مخاطبا لبعض شفاها ومخاطبا لبعض آخر بنصب الادلة
بان يبين ان حكمهم حكم من شافههم بالآيات والاخبار الواردة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم بطريق المشافهة
ولولا عموم تلك الدلايل القطعية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك بها صحيحا اجاب بان العلماء فهموا ان حكم
خطاب المشافهة ثابت على من بعده بدليل خارجي من نص آخر او اجماع او قياس واحتجاجهم ليس بمجرد خطاب
المشافهة جمعا بين الادلة فانه ثبت قطعا امتناع خطاب من ليس بموجود وقت الخطاب فيحمل استدلالهم
على ان ثبوت حكم المشافهة على من بعده بدليل خارجي حتى يكون جمعا بين الادلة وقد تقدم في مباحث
المحكوم عليه ان الامر يتعلق بالمعدوم لا بمعنى التنجيز اي لا يكون المعدوم مامورا بالاتيان بالمامور به
حال كونه معدوما بل بمعنى التعلق العقلي وهو تعلق الطلب القائم بذات الله تعالى بالمعدوم الذي هو ثابت
في علم الله تعالى في الازل على معنى انه اذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم
الذي هو الكلام النفسي من غير تجدد طلب وهذا بناء على الكلام النفسي وبذلك يصح ان يسمى امر المعدوم

الثاني ان العلماء استدلوا

لاحطابا له   مسئله المخاطب داخل في عموم خطابه امرا ونهيا الى آخره   الخطاب الذي يكون
متعلقه عاما المخاطب داخل في عموم لغة سواء كان خطابه خبرا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او امرا
كقول السيد لعبده من احسن لك فاكرمه او نهيا كقول السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه
وهو المختار خلافا لشذوذ واحتج المصنف على المختار بان اللفظ عام فان قوله تعالى والله بكل شيء عليم
يقتضي لغة ان كل شيء معلوم الله وذاته وصفاته اشيا وكانت داخله تحت العموم وخطاب السيد
لغة يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه انه من جملة المحسنين
الى العبد وكان اكرامه على العبد لازما لمقتضى عموم خطابه وكذلك في النهي واذا كان اللفظ عاما ولا
مانع من التناول وجب الدخول الشذوذ قالوا لو كان المخاطب داخلا في العموم لزم المحذور في قوله
تعالى الله خالق كل شيء اجاب بانه خص الباري عنه بدليل عقلي لامتناع كونه مخلوقا   مسئله مثل خذ
من اموالهم صدقه الى اخره   قوله تعالى خذ من اموالهم صدقه لا يقتضي اخذ الصدقه من كل نوع من
المال عند الكرخي وخالفه الاكثرون والحجة للكرخي انه اذا اخذ الرسول صلى الله عليه وسلم صدقة واحدة
من انواع المال صدق انه اخذ من اموالهم صدقه وكان ممتثلا لان مقتضى الايه وجوب اخذ صدقة واحدة
من اموالهم لان صدقة في الاية نكرة في الاثبات فلم تعم الاكثرون قالوا قوله من اموالهم جمع مضاف والمضاف
للعموم فيكون المعنى خذ صدقه من كل مال فالامتثال انما يحصل باخذ صدقه من كل نوع من اموالهم على
العموم اجاب بانا لا نم ان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل مال فان كل للعموم بمعنى التفصيل
بخلاف الجمع المعرف فانه لا يفيد التفصيل للفرق بين قولنا للرجال عندي درهم وبين قولنا لكل رجل عندي
درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون
لكل رجل درهم   مسئله العام المتضمن للمدح او الذم الى اخره   العام المتضمن للمدح او الذم مثل
قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يبقى على العموم وعن الشافعي خلافه والدليل على انه باق
على عمومه انه عام صيغه والمنافي لعمومه غير متحقق فانه ليس المدح والذم ما يمنع من ارادة العموم
فوجب العموم كغيره من الالفاظ العامه قال الشافعي رحمه الله ما سيق هذه الصيغه لقصد التعميم
بل انما سيق لقصد المبالغه في الحث على الطاعة اذا كان للمدح ولقصد المبالغه في الزجر اذا كان
في معرض الذم اجاب المصنف بان المبالغه مع العموم ابلغ في الحث والزجر من عدم العموم فلا تنافي
بين العموم والمبالغه لكون العموم موافقا لقصد المبالغه فوجب التعميم لتحقق مقتضى العموم وانتفاء المانع

ومنه التخصيص وهو قصر العام على بعض مسمياته الى آخره   ولما اشترك فيه الدلالة منطوقا لا لة
المنطوق التخصيص ولما فرغ من العام واحكامه شرع في التخصيص وعرفه بانه قصر العام على بعض
مسمياته واعلم ان التخصيص هو اخراج بعض مسميات العام وهو فعل المتكلم المختار فالمخصص هو المتكلم
ولما كان المتكلم بالارادة اخرج بعض مسميات العام اسند التخصيص الى ارادة المتكلم ثم حمل الارادة مخصصا
ثم جعل الدال على ارادة المتكلم مخصصا والمخصص بهذا المعنى قد يكون لفظيا وقد يكون غير لفظي وغير اللفظي
عقلي كما في قوله تعالى خالق كل شيء فان العقل خصص عنه الباري وحسي كما في قوله وأوتيت من كل شيء فانه
أدرك بالحس انها لم تؤت كل شيء واما اللفظي فمن اصحاب ابي حنيفه من قسمه الى مستقل وغير مستقل
وعليه الاكثرون والمستقل قد يكون متصلا بالكلام الذي فيه العام وقد يكون متراخيا وغير المستقل
لا يكون الا متصلا فيدخل في غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية ولا خلاف بين اصحاب
ابي حنيفه رضي الله عنهم في ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ
واما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند ابي الحسن الكرخي وعامة
المتاخرين من اصحاب ابي حنيفه وعند بعض اصحاب ابي حنيفه يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا
ومن الذين لم يجوزوا التخصيص العام الذي لم يخص بدليل متراخ من شرط الاستقلال مع الاتصال
في اول مخصص والفرق بين المستقل وغير المستقل ان غير المستقل اذا كان معلوما فالعام فيما وراءه
موجب للعلم لان غير المستقل لا يقبل التعليل ان كان غير استثناء لما عرفت وان كان استثناء والاستثناء
تكلم بالباقي والباقي معلوم العموم واذا كان الباقي معلوما لم يتغير غير المستقل العام من القطع الى الاحتمال
فلا يخصصه بخلاف ما اذا كان المخصص الاول مستقلا متصلا فانه يوجب تغير العام من القطع الى الاحتمال
لشبهه بالاستثناء حكما وبالناسخ صيغة لما عرفت واذا كان موجبا لتغير العام من القطع يخصصه والمستقل
اذا تراخى اي عن معارض وهو معلوم لم يكن بيانا لان المراد بعضه من الابتداء بل يكون ناسخا للحكم مقتصرا
على الحال وحكم العام بعد ورود الناسخ ايجاب العلم في الباقي لعدم التعليل لان النسخ لا يقبل التعليل
لكونه مخرجا بالمعارضه كما عرفت بخلاف التخصيص واذا كان ناسخا لا يكون مخصصا وان لم يلحق المستقل
بالعام اولا وقد خص العام بمستقل متصل لم يشترط الاتصال وصح تخصيصه به كالخبر والقياس لاشتراكهما
في ايجاب الظن وشرط التخصيص صحة التوكيد بكل اي الشيء الذي يقبل التخصيص هو الذي يتصور فيه
الشمول والعموم بان يكون ذا اجزاء يصح افتراقها حسا كجاء القوم كلهم او حكما كاشتريت العبد كله
مسئله الجمهور على جواز التخصيص بالعقل الى اخره   اتفق الجمهور من العلماء على جواز التخصيص

اى تخصيص العموم بالعقل خلافا لطائفة شاذة والدليل على ما ذهب اليه الجمهور من وجهين احدهما
ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله والله على كل شيء قدير شامل لعموم لفظه لغة كل شيء مع ان ذاته وصفاته
اشياء حقيقة وليس خالقا لها ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم الواجب بذاته واستحالة كونه مقدورا
بضرورة العقل فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم اللفظ وذلك مما لا اختلاف
فيه بين العقلاء ولا نعني بالتخصيص سوى هذا فمن خالف في كون دليل العقل مخصصا مع ذلك فهو
موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية وثانيهما قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه
سبيلا فان قوله على الناس يفيد وجوب الحج على كل من هو من الناس والصبي والمجنون من الناس حقيقة
والعقل منع وجوب الحج على غير العاقل وغير الفاهم اى المجنون والصبي فيكون غير العاقل وغير الفاهم
غير مراد بالعقل ولا معنى للتخصيص الا هذا واعترض بانا لا نم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن آية الحج
فان ما ذكرتم مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى امتناع خطابهما مع لزوم اروش الجنايات وضمان
المتلفات على الصبي والمجنون واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي وتحقيقه اجاب اما عن الاول وهو
لزوم اروش الجنايات وضمان المتلفات على الصبي والمجنون فلعصمة المحل فهو من خطاب الوضع فانه
باعتبار تعلق الحق بمالهما فهو ثابت بخطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي والمجنون وان نظر الى وجوب
الاداء الثابت خطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي والمجنون وان نظر الى وجوب الاداء الثابت بخطاب
التكليف فهو متعلق بفعل وليهما واما الثاني وهو صحة صلوة الصبي فمعناها انعقادها سببا للثواب
وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ في آخره لا بمعنى انه امتثل امر الشرع حتى يكون
داخلا تحت خطاب التكليف والصحة انما تعتبر من الصبي العاقل وهو مخاطب من جهة الولي فان
المخاطب بتمرينه الولي فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه خطابه دون خطاب الشرع المانعون من جواز
تخصيص العموم بالعقل احتجوا بوجوه اربعة الاول لو صح تخصيص العموم بالعقل لاريد المخرج من اللفظ
لغة واللازم باطل اما الملازمة فلان دلالات الالفاظ على المعاني ليست لذواتها والا لكانت دالة عليها
قبل المواضعة وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته واما بطلان اللازم فلانا نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد
بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا عليه لغة ومع عدم الدلالة اللغوية
على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا اجاب عنه بان التخصيص عدم الارادة مع تناول اللفظ لغة
والتناول غير ممتنع الضرورة الثاني لو خص بالعقل لكان العقل متاخرا واللازم باطل لان العقل متقدم
بيان الملازمة انه حينئذ يكون العقل بيانا والبيان متاخر اجاب بانه ان اريد ان المخصص يجب تاخيره

بذاته فممنوع وان اريد يجب تاخر بيانه فمسلم والعقل كذلك فانه بحسب الذات متقدم وباعتبار البيان متاخر
الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان التخصيص
بيان لعدم نفوذ الحكم كالنسخ اجاب بمنع الملازمة فانه فرق بين التخصيص والنسخ فان النسخ محجوب عن
نظر العقل سواء فسرناه بانتهاء الحكم الشرعي او برفعه بخلاف التخصيص بالعقل فان العقل يقطع بان
الواجب غير مخلوق الرابع العام مقتض لاثبات الحكم والعقل رافع له فيقع التعارض بينهما فلا يعمل بهما
لانه ليس العمل باحدهما اولى من الاخر او يقدر الدليل العقلي لان تقدم الكتاب اولى اجاب بان العام من
الكتاب قطعي والدليل العقلي ايضا قطعي ويتعارض القطعيين لا يستقيم ولما كان احدهما رافعا لمقتضى الاخر
وجب تاويل العام بما هو محتمل وهو ان بعض ما تناوله اللفظ غير مراد وذلك لانه سبيل الى الجمع بينهما ولا
الى رفعهما والعقل لا يقبل التاويل والعام يقبله فوجب تاويله ليكون جمعا بين الدليلين مسئلة
العراقيون اذا ورد خاص وعام الى اخره ذهب العراقيون من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الى انه
اذا ورد خاص وعام وتعذر الجمع بينهما فان تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر الخاص نسخ العام بقدر
ما دل عليه الخاص دون غيره وان ورد الخاص والعام معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالتوقف
فان كان احدهما محرما والاخر غير محرم فيقدر المحرم متاخرا حتى يعمل به احتياطا وقال الشافعي والقاضي
ابو زيد وجمع من مشايخ الحنفية الخاص مبين للعام اى مخصص له مطلقا سواء تقدم الخاص او تاخر او وردا معا
او علم التاريخ او جهل وبعض الطوائف لا يجيز تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا واحتج المصنف على ان
المتاخر ناسخ للمتقدم بان في النسخ اعمالا للدليلين في زمانين وفي التخصيص ابطال العام في بعض افراده واعمال
الدليلين اولى من ابطال احدهما ولو في بعض افراده وهذا بخلاف ما اذا ورد الخاص والعام معا فانه
يستحيل النسخ لان من لوازم النسخ وجوب تراخي الناسخ والمعية منافية للتراخي ومنافي اللازم منافي
للملزوم فالمعية منافية للنسخ وهي ثابتة فيلزم انتفاء النسخ فان تحقق احد المتنافيين يستلزم انتفاء
الاخر فتعين ان يكون الخاص مخصصا ومبينا للعام والا يلزم اهمالهما او اهمال احدهما واحتج ايضا بانه اذا
تقدم لا تقتل زيدا المشرك ثم تاخر اقتلوا المشركين كان في قوة قولنا اقتل زيدا المشرك وانه نسخ قطعا فان قيل
الخاص سواء تقدم او تاخر مخصص لانه اذا تعارض النسخ والتخصيص ترجح التخصيص لان التخصيص
مانع من الاثبات والنسخ رافع والمنع اسهل من الرفع اجيب بانا لا نم ان التخصيص عند تقدم احدهما
على الاخر مانع وانما يكون مانعا اذا اقترن الخاص ليصير بكلاهما الباقي حكما فانه يمنع الحكم واما اذا انفصل
الخاص عن العام وجب استغراق العام فتعين الرفع فلم يترجح التخصيص حينئذ لان كلا منهما يكون رفعا واجيب

ايضا ان المخصص مبين على العام ما خرج عنه لشبهه بالاستثناء حكما ولانه بيان والبيان يجب تاخره عن المبين
فاذا انعدم الخاص عما لم يكن بيانا المانعون من نسخ الخاص بالعام قالوا الخاص مخصص للعام مطلقا تقدم
او تاخر لانه لو لم يخصص الخاص العام مطلقا لبطل القاطع وهو الخاص لانه نص في مدلوله بالمحتمل وهو العام
لكونه غير نص في مدلوله اجاب بانهما قاطعان لما مر من ان العام الذي لم يخصص مثل الخاص في كونه قطعي
الدلالة المانع مطلقا اى المانع من تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا قالوا لو صح تخصيص الكتاب
بالكتاب لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مبينا لانه ح يكون غير النبي وهو الكتاب مبينا واذا كان غير
النبي مبينا لم يكن النبي مبينا لامتناع تحصيل الحاصل واللازم باطل لقوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على انه
عليه السلام مبين لكل القران اجاب بان كلا من القران والسنة مبين لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والتحقيق ان النبي صلى الله عليه وسلم مبين بالكتاب والسنة بان به ولغيرها مسئلة
يجوز تخصيص السنة بالسنة الى اخره يجوز تخصيص السنة بالسنة والخلاف فيه كما مر اولا باعادة المذاهب
فانه اذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تاخر العام نسخ الخاص
وان تاخر الخاص نسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص وان جهل التاريخ فالوقف او يرجح
المحرم احتياطا وقال الشافعي وابو زيد وجمع من مشايخ الحنفية الخاص مبين للعام وبعضهم لا يجيز تخصيص
السنة بالسنة والاحتجاج والاعتراض والاجوبة عنها هي ما تقدم بعينه من غير تفاوت ويجوز تخصيص السنة
المتواترة بالكتاب خلافا لقوم ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لان السنة المتواترة والكتاب متماثلان
في انهما قطعيان السند والدلالة فيصح بيان احدهما بالاخر فيصح تخصيص كل منهما بالاخر واختلف في تخصيص
الكتاب بخبر الواحد فعند اصحاب ابي حنيفة لا يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ما لم يخص الكتاب بقطعي اما
اذا خص الكتاب بقطعي فيجوز تخصيصه بخبر الواحد واجاز الباقون تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا
سواء خص بقطعي او لم يخص وتوقف القاضي ابو بكر واحتج المصنف على ما هو عندهم بان الكتاب الذي
لم يخص بعد قطعي السند وقطعي الدلالة لان صيغة العموم موضوعة للعموم وحقيقة فيه فكان معنى العموم
ثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم
الدليل على صرفه الى المجاز والخبر ظني السند وان كان قطعي الدلالة فلا يكون خبر الواحد واقعا في معارضة
الكتاب فلا يخصصه واما بعد تخصيص الكتاب بقطعي يساوي الكتاب المخصص بقطعي وخبر الواحد في ان
كلا منهما قطعيا من وجه وظنيا من وجه اما خبر الواحد فظني بحسب السند وقطعي الدلالة واما الكتاب
المخصص بقطعي فقطعي بحسب السند ظني الدلالة لانه اذا خصص بقطعي يخرج من القطع الى الاحتمال فصار

ظنيا قال القاضي كل من الكتاب وخبر الواحد قطعي من وجه وظني من وجه اما الكتاب فقطعي سنده وظني دلالته
من حيث انه عام واما خبر الواحد فقطعي دلالته ظني سنده فلا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا تقدم احدهما
على الاخر بل يتوقف اجاب المصنف بناء على اصلهم بان الكتاب قبل التخصيص قطعي بحسب السند والدلالة
فلا يساوي بين الكتاب قبل التخصيص وبين خبر الواحد الباقون قالوا اجمع الصحابة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد
فانهم خصصوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه ابو هريرة من قوله عليه السلام لا تنكح المراة على عمتها ولا
على خالتها وخصصوا يوصيكم الله في اولادكم الاية بقوله عليه السلام لا يرث القاتل وبقوله لا يتوارث اهل ملتين
وبقوله نحن معاشر الانبياء لا نورث اجاب بان هذه الاحاديث مشاهير لاجماعهم على العمل بها فيراد بهذه الاحاديث
على الكتاب والزيادة على الكتاب نسخ عندنا مسئلة الاجماع مخصص الى اخره اتفقوا على ان الاجماع
مخصص للقران والسنة ومعنى قولهم الاجماع مخصص للكتاب والسنة تضمنه وجود المخصص اى تعريف الاجماع
الدليل الذي هو مخصص لا ان الاجماع في نفسه مخصص لان الاجماع لا اعتبار له زمن الوحي وهذا كما لو عمل اهل
الاجماع بخلاف النص الخاص لا يكون اجماعهم ناسخا لذلك النص الخاص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع
وانما قلنا ان الاجماع معرف للناسخ لا هو الناسخ لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع والاجماع ليس خطابا
للشرع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ مسئلة العادة مخصصة لتناول العموم بها الى اخره اذا كان
من عادة المخاطبين تناول طعام فورد خطاب عام بتحريم الطعام يترك العموم بالعادة كانصراف الدراهم الى
غالب نقد البلد بسبب عرف النقد وكما اذا حلف لا ياكل راسا انصرف الراس الى المتعارف وكما في قوله
حرمت الربوا في الطعام والعرف ان الطعام الحنطة والشعير انصرف اليهما وخالفه الاكثرون فان الاكثرين
ذهبوا الى ان عادة المكلفين في تناول طعام خاص من الاطعمة ليست مخصصة للعام على وجه يخص ذلك
البعض بالتناول واحتج المصنف على الاول بان العام ظاهر في ارادة المجاز العرفي فيحمل على ما هو الظاهر
الاكثرون قالوا الصيغة عامة اى اللفظ عام لغة وعرفا فان اهل اللغة والعرف يطلقون الطعام على البر
وغيره من المطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن المانع اجاب المصنف بان المانع
وهو قولنا ولا مخصص ممنوع عنه بما ذكرنا وهو العرف مسئلة الجمهور اذا وافق الخاص عاما بان يكون
الخاص حكم الاعلى بعض ما دل عليه العام من الحكم لم يخصص العام بجنس مدلول الخاص ولم يخرج عنه ما
سواه خلافا لابي ثور وذلك كقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر وكقوله عليه السلام في شاة ميمونة
دباغها طهورها والدليل عليه انه لا يكون مخصصا له ان الخاص لا يكون معارضا للعام لتوافق حكمهما فالعمل
بهما واجب لان العمل بالدليل هو الاصل قال ابو ثور المفهوم يخصص العموم عند القائلين بالمفهوم فذكر شاة

مفهومه على الخصوص يخرج غيرها فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم اجاب المصنف بانه على اصلنا ظاهر
انه لا يخصص العام فان المفهوم غير معتبر عندهم ومن اجاز المفهوم فانما يخصص العموم بمفهوم غير مفهوم
اللقب ولا يخصص بمفهوم اللقب ويخصص حلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات
كالابل وغيرها الا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجة   مسئلة رجوع الضمير الى بعض العام المتقدم
لا يخصصه الى اخره   اللفظ العام اذا ورد عقيبه ضمير يرجع الى بعض افراده لا يكون رجوع الضمير الى بعضه
مخصصا للعام خلافا لابي الحسين البصري وابي المعالي امام الحرمين فانهما ذهبا الى انه تخصيص لذلك العام
وقيل بالوقف مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن
يرجع الى بعض افراد المطلقات وهن الرجعيات واحتج المصنف على الاول بان المطلقات والضمير
لفظان مقتضى الاول اجراؤه على ظاهر العموم ومقتضى الثاني وهو الضمير الرجوع الى جميع ما تقدم لكن عرض
عارض اقتضى عوده الى بعض ما تقدم فتخصيص الثاني بسبب عروض العارض فلا يلزم من تخصيصه تخصيص
المظهر فان مخالفة الظاهر في الضمير بدليل لا يقتضي مخالفة الظاهر في المظهر بل يجري المظهر على ظاهره الا ان
يقوم الدليل على تخصيصه القايلون بتخصيص العام المتقدم قالوا يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام والا
يلزم عدم مطابقة المضمر للمظهر وقلنا لا نم انه يلزم من تخصيص الضمير تخصيص المظهر فان الضمير كناية عن المظهر
فيكون ذكر الضمير بمنزلة ذكر المظهر ولو رجع بعض افراد العام مظهرا الحكم يخص ذلك البعض لم يلزم تخصيص
العام كما لو فرضنا انه قيل وبعولة الرجعيات اي اعاد احق بردهن قالت الواقفية لو لم يخصص العام يلزم مخالفة ظاهر
الضمير لان الظاهر عود الضمير الى كل افراد المذكور ولو خصص العام يلزم مخالفة ظاهر العام وليس اجراء
الاول على عمومه بمخالفة ظاهر الضمير اولى من اجراء هذا على مقتضاه وتخصيص العام به فيلزم الوقف
اجاب بانا لا نم عدم الترجيح بل الاول ارجح لان مخالفة الظاهر في المظهر اقوى من مخالفة الظاهر في المضمر
لان دلالة المظهر على العموم اقوى من دلالة المضمر لكون المظهر مستغنيا عن المضمر بخلاف المضمر فانه يحتاج الى
المظهر   مسئلة مذهب الراوي الى اخره   اذا كان مذهب الصحابي الراوي للحديث مخالف
لظاهر العام الذي رواه يكون مخصصا للعموم عند اكثر اصحاب ابي حنيفة والحنابلة خلافا للشافعي
في القول الجديد ولاكثر الفقهاء والاصوليين واحتج المصنف على الاول بان الصحابي ان خالف العموم
بغير دليل لزم فسقه لان خلاف ظاهر العموم من غير دليل فسق وهو باطل او بدليل وحينئذ يكون
ذلك الدليل مخصصا جمعا بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما كما علم المانعون من تخصيص العام
قالوا العام حجة ومذهب الراوي ليس بحجة فلا يترك الحجة بما ليس بحجة فلا يترك العموم بمذهب الراوي

اجاب المصنف بان مذهب الراوي حجة على ما سياتي   مسئلة تقرير عليه السلام ما فعل واحد الى اخره
تقرير النبي عليه السلام ما فعل واحد من الامة بين يديه عليه السلام مخالفا للعموم وعدم انكاره عليه مع
علمه عليه السلام بذلك الفعل وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك العام خلافا لشواذ والدليل على
ذلك ان تقرير النبي عليه السلام لذلك دليل على جواز ذلك الفعل له والا كان فعلا منكرا او لو كان كذلك لوجب
على النبي عليه السلام النكير عليه فالسكوت عنه شان وانتم وان امكن نسخ ذلك الحكم مطلقا او نسخه عن ذلك
الواحد بعينه فهو بعيد فان امكن تعقل معنى جوز له ذلك الفعل المخالف للعموم جاز القياس على الفاعل لمن
شاركه في ذلك المعنى وان لم يتبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل فلا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل الى غيره السوف
قالوا لا صيغة لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم اجاب بان
التقرير وان كان لا صيغة له لكنه حجة قاطعة في جواز ما فعله نفيا للخطا عن النبي عليه السلام بخلاف العام
فانه قابل للتخصيص فيصح تخصيصه   مسئلة فعله عليه السلام يخصص الى اخره اذا فعل النبي عليه السلام
فعلا مخالفا لعام كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العام في حق النبي عليه السلام عند الاكثرين وتبعه الكرخي وقال
صاحب الاحكام فيه وتحقيق الحق التفصيل فان كان العام الوارد عم النبي عليه السلام والامة كما لو قال
النبي عليه السلام كشف الفخذ حرام على كل مسلم وكشف الفخذ والاتفاق على ان فعله عليه السلام دال على اباحة
ذلك الفعل في حقه عليه السلام وتخصصه عليه السلام واما بالنسبة الى غير النبي عليه السلام فان قلنا بوجوب
التاسي به في فعله على كل من سواه يلزم منه رفع حكم العموم مطلقا في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التاسي
فلا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا لحكم العموم مطلقا بالنسبة اليه والى غيره والا اي وان لم نقل بوجوب التاسي به
في فعله على كل من سواه كان ذلك الفعل تخصيصا للنبي عليه السلام عن العموم دون امته وان كان العام عم الامة
وحدهم ففعله لا يكون مخصصا لنفسه عن العموم لعدم دخول النبي فيه فان قيل بوجوب التاسي في فعله على
كل من سواه كان فعله عليه السلام نسخا عنهم ايضا لا تخصيصا والا اي وان لم نقل بوجوب التاسي في فعله على كل
من سواه فلا يكون فعله مخصصا مطلقا لا بالنسبة اليه عليه السلام لعدم دخوله في العموم ولا بالنسبة الى الامة
وعلى هذا التفصيل فلا وجه للخلاف في التخصيص بفعل النبي عليه السلام اما اذا كان هو المخصوص
عن العموم وحده فلعدم الخلاف فيه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع الخلاف في
باقي الاقسام هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها فخارج عن الخوض في باب التخصيص ثم قال صاحب
الاحكام والاظهر في ذلك انما هو الوقف من جهة ان دليل وجوب التاسي واتباع النبي عليه السلام
انما هو بدليل عام للامة وهو مساو للعام الاخر في عمومه وليس العمل باحدهما وابطال الاخر اولى من العكس

فان قيل بل العمل اولى لان الفعل خاص والخاص مقدم على العام وكان اولى قلنا الفعل ليس دليلا على لزوم الحكم
في باقي الامة بنفسه بل بادلة عامة موجبة على الامة لزوم التاسي فان قيل الفعل الخاص مع ادلة التاسي التي
هي العمومات الموجبة للتاسي اخص من اللفظ العام مطلقا قلنا لا دلالة للفعل على وجوب التاسي اصلا بل
الموجب للتاسي اخر غير الفعل وهو مساو للعام الاخر في عمومه   مسئلة يخص العام المخصوص بالقياس
الى اخره يخص العام الذي خص بالقياس واجاز تخصيص العام بالقياس الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو هاشم
وابو الحسين البصري مطلقا سواء خص العام او لم يخص واجاز ابن سريج تخصيص العام بالقياس ان كان
جليا وقيل يجوز تخصيص العام بالقياس ان كان الاصل المقيس عليه في القياس خص عن العموم ومنع الجبائي
تخصيص العام بالقياس بل قدم العام على القياس مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين واختار
بعضهم انه ان ثبت العلة بنص او اجماع او كان اصل القياس اي المقيس عليه مخصصا اي مخرجا بدليل
جاز تخصيص العام بالقياس وان لم يتحقق احد الامور الثلثة المذكورة فالمعتبر القراين المرجحة في احاد الوقايع
فان ظهر ترجيح خاص للقياس اعتبر اي يكون القياس مخصصا والا اي وان لم يظهر ترجيح خاص للقياس فلا يعتبر
القياس ويعمل بعموم الخبر واحتج المصنف على انه يخص العام المخصوص بالقياس ان العام المخصوص والقياس
مساويان في افادة الظن كما مر فصح تخصيص العام المخصوص بالقياس لا العام بخلاف العام قبل التخصيص
فانه قطعي والقياس ظني والظني لا يقابل القطعي قال الجبائي لو صح تخصيص العام بالقياس لزم تقديم الاضعف
على الاقوى واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس اضعف لما مر من ان الخبر العام يجتهد فيه في
امرين والقياس يجتهد فيه في ستة امور وفي الامرين ايضا ان ثبت اصل القياس بالخبر اجاب بانا نمنع ان
الخبر العام اقوى من القياس ولو سلم ان الخبر العام اقوى من القياس فانما يلزم المحذور بتقدير الابطال
اي ابطال الاقوى بالاضعف فان الاتفاق على بطلان تقديم الاضعف انما يكون عند ابطال الاقوى بالكلية
وههنا لم يبطل الاقوى بالكلية فان التخصيص ليس ابطالا للعام بالكلية بل التخصيص اعمال العام والخاص
ويلزم تقديم الاضعف على الاقوى على راي الجبائي فان السنة والمفهوم يخصان الكتاب عند الجبائي والمفهوم
يخص السنة ايضا عنده والسنة اضعف من الكتاب والمفهوم اضعف من الكتاب والسنة فيلزم تقديم
الاضعف على الاقوى وجه المختار عند بعضهم ان العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان اصل القياس
مخرجا من العام نزلت العلة منزلة النص الخاص اذ التنصيص على العلة كالتنصيص على الحكم فيخص العموم
بخلاف ما اذا لم يكن احد الامور الثلثة متحققا فانه يكون العلة مستنبطة فانه لا يكون القياس مخصصا للعام
لان العلة المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص او مساوية له او مرجوحة بالنسبة

الى العام فان كانت مرجوحة بالنسبة الى العام في محل التخصيص امتنع تقديمها لامتناع تقديم المرجوح على الراجح
وان كانت متساوية له فلا تخصص اذ لا اولوية فيلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح وان كانت
راجحة على العام يجوز تخصيص العام بها فيكون على تقدير واحد مخصصا وهو تقدير رجحانها وعلى تقديرين
لا يكون مخصصا وهو تقدير كونها مرجوحة وتقدير كونها مساوية فكونها مرجوحة او مساوية اكثر لان احتمال
امرين اثنين ارجح من احتمال امر معين فحسن ان لا تخصص اجيب بان هذا الدليل ليس بمستقيم فانه لازم في كل
تخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما ان يكون راجحا على العام او مساويا له او مرجوحا الى اخره
ويترجح الخاص على العام في غير صورة القياس فكذلك ههنا وبانا نختار ان العلة راجحة او مساوية فيجوز التخصيص
على التقديرين جمعا بين الادلة قال الواقف يتعارض الامران اي القياس والعام فان كل واحد من العام
والقياس قطعي من وجه وظني من وجه ولا ترجيح لاحدهما على الاخر ولا يقدم احدهما على الاخر بل يتوقف
اجاب بان الاجماع على العمل باحدهما قبل وجود الواقفية وان اختلفوا في التعيين فالتوقف خلاف الاجماع
على ان العمل بالقياس معلا بها لانه لم يلزم منه ابطال العموم مطلقا لامكان العمل بالعموم في غير صورة التخصيص وفي
العمل بالعام مطلقا يلزم ابطال القياس اصلا والاول اولى لان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من
العمل باحدهما واهمال الاخر   ومنه المطلق الى اخره   وما يشترك فيه الثلاثة من حال الى المنطوق
المطلق والمقيد لما فرغ من مباحث العموم والخصوص عقبها المطلق والمقيد فان الاطلاق والتقييد مشابه
العموم والخصوص كل يحدث له ماهية هو بها هو مغايرة لما عداها لازما كان او مفارقا فان الانسان من حيث هو
ليس الا الانسان واما انه واحد او كثير كلي او جزئي موجود او ليس بموجود فهي امور مغايرة للانسان وان
كان الانسان لا ينفك عنها والمطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي من غير ان يكون له دلالة على شيء
من اوصاف تلك الماهية الخارجة عن مفهومها والمقيد اللفظ الدال على الماهية مع الوصف مثال المطلق
رقبة ومثال المقيد رقبة مؤمنة ثم المطلق يوجد في الخارج لان المطلق جزء للمشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود موجود لكن لم يكن المطلق موجودا الا في المشخص فالتكليف بالقصد يتعلق بالمطلق من حيث
هو هو لا من حيث النظر الى المشخص لكن لما لم يكن المطلق الا في ضمن المشخص صار المشخص مقصودا بالتبع وذلك
كالامر فانه يقتضي ماهية المامور به من حيث هي هي دون التكرار والمرة والفور والتراخي وان كان
الزمان والمرة من ضرورات وجود المامور به   مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد الى اخره اذا ورد
مطلق ومقيد فلا يخ اما ان يردا في غير الحكم من السبب والشرط او في الحكم وح اما ان يكون الحكم واحدا في
حادثة واحدة اثباتا او نفيا او يكون الحكم واحدا في حوادث متعددة او يكون الحكم متعددا في حادثة واحدة

او يكون الحكم متعددا في حوادث متعددة مثال السبب قوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ادوا عن
كل حر وعبد كذا فالسبب في الاول مقيد وفي الثاني مطلق مثال الشرط قوله لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا
بولي وشاهدي عدل فالشرط في الاول مطلق وفي الثاني مقيد مثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة فتحرير رقبة
مؤمنة في كفارة القتل ورقبة في الظهار واليمين مثال اتحاد الحادثة وتعدد الحكم قوله تعالى في كفارة الظهار
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار
مقيد بان يكون قبل التماس والاطعام في الظهار مطلق عن ان يكون قبل التماس مثال تعدد الحكم والحادثة
تقيد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار مثال اتحاد الحكم والحادثة لا تعتق
مدبرا كافرا لا تعتق مدبرا نفيا وقوله فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
اما ما في هذا الاخير يحمل المطلق على المقيد وفي الثلاثة المتقدمة على هذا الاخير وهي اتحاد الحكم وتعدد الحادثة
وتعدد الحكم والحادثة وتعدد الحكم واتحاد الحادثة لا يحمل المطلق على المقيد باتفاق الاصوليين لعدم المنافاة
في الجمع بينها وذكر بعض اصحاب الشافعي في الاخير من هذه الثلاثة حمل المطلق على المقيد وهو تعدد الحكم واتحاد
الحادثة واختلفوا في الاول وهو ورود المطلق والمقيد في غير الحكم من السبب والشرط فعند بعض اصحاب
الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله يجب حمل المطلق على المقيد من غير جامع واعتبار قياس وعند
عامة اصحاب ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد فيه وفي الثاني وهو اتحاد الحكم والحادثة اتفق اصحاب تعدد م
ابي حنيفة على انه لا يحمل المطلق على المقيد واتفق اصحاب الشافعي على انه يحمل فيه المطلق على المقيد لكنهم
اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه
من باب المحذوف الذي سبق معناه الى الفهم كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اكثرهم يحمل المطلق
على المقيد بقياس يجمع شرائطه واختار بعضهم انه ان ثبت قياس بان يكون بين المطلق والمقيد وصف
جامع مؤثر وجب تخصيص العام اي المطلق بالمقيد بالقياس والا اي وان لم يثبت قياس على الوجه الذي ذكر
لم يخصص المطلق بالمقيد لان المطلق غير متعرض للخ احتج المصنف على ان المطلق
لا يحمل على المقيد اذا كان الحكم متعددا سواء كانت الحادثة واحدة او متعددة او الحكم واحدا والحادثة متعددة
بان المطلق غير متعرض للمشخصات اي الاوصاف المخصصة والمشخصات من ضرورة وجود المطلق
لما عرفت ان المطلق لا يحصل الا في المشخصات ولا تكون المشخصات من ضرورة التكليف لما عرفت
ان التكليف بالمطلق صحيح فاي مقيد من المقيدات الداخلة تحت المطلق اتى به المكلف كان اتيا بالمطلق
لان المطلق موجود في اي مقيد وجد والمقيد متعرض للمشخص الخاص فلابد من المشخص الخاص في الخروج

عن عهدة المقيد والمطلق والمقيد غيران والاصل ان يجري المطلق على مقتضاه وكذا المقيد يجري على مقتضاه
لان الاصل في كل لفظ مغاير للفظ اخر في المعنى اجراؤه على مقتضاه اللهم الا اذا اقتضت ضرورة صرف اللفظ
عن مقتضاه فحينئذ لا يجري على مقتضاه القائلون بانه يحمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم واحدا في حادثتين قالوا
كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان في الرقبة التي هي في كفارة القتل كان ذلك
تنصيصا على اشتراط الايمان في كفارة الظهار ويلزم الايمان في كفارة الظهار اجاب بانه ان اريد بكلام الله تعالى المعنى
القائم بذات الله فهو وان كان واحدا لا تعدد فيه فان تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلقات ولا يلزم
من تعلقه باحد المختلفين باطلاق او تقييد او عموم او خصوص او غيره ذلك ان يكون متعلقا بالاخر والا كان
امر ونهي بعض المختلفات امرا ونهيا بباقي المختلفات وهو محال وان اريد بكلام الله تعالى العبارة عن
المعنى القائم بذات الله الدالة فهي متعددة غير متحدة ولا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته
على غيره والا لزم من ذلك المحال الذي لزم في الشق الاول القائلون بان المطلق يحمل على المقيد بقياس يشتمل
على الشرائط قالوا ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فان القيد في المقيد وصف والوصف شرط فينتفي
الحكم عند انتفاء الوصف فان شان الشرط ان ينتفي الحكم عند انتفائه فلو اجري المطلق على اطلاقه لعارض المطلق
المقيد لان القيد ينتفي في المطلق فيلزم انتفاء الحكم والمطلق يقتضي وجود الحكم فيقع التعارض والمخلص حمل
المطلق على المقيد لان المطلق يحتمل التقييد بخلاف العكس فان القيد لا يحتمل السقوط اجاب بان الوصف
ساكت عن التقييد في المطلق غير متعرض له بالنفي والاثبات وانتفاء الحكم اصلي لان المقيد لا يوجب النفي عند عدم
القيد بل التقييد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم لان الاثبات لا يوجب النفي عبارة ولا
اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء
لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل
الكلام لا شرعا ولا عرفا وكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان التقييد يوجب العدم عند
العدم احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف
فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل
لانها لم تشرع كفارة ولا تعارض عند اجراء المطلق على اطلاقه اذ لا تنافي بين حكم يمكن حصوله معلقا بشرط تارة
وبغيره اخرى كالملك يوجد بالشراء وبغيره والمتنع انما يكون الحكم الموجود الواحد حاصلا بشرط وبغيره والكلام في الحكم
قبل الوجود لا في الحكم حال الوجود والاطلاق والتقييد الواردان في السبب يجري كل منهما على مقتضاه ولا يحمل
المطلق منهما على المقيد كما لو قال في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه

ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد اذ لا مزاحمة في الاسباب فانه يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا كالملك والموت فيعمل بان هذا السبب والاخرى بالاخر فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل
منهما من غير حمل كما وجب الجمع في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم في حادثتين فان قيل هلا اجزتم صوم الكفارة
متتابعا ومتفرقا كما فعلتم في صدقة الفطر بالحديثين قلنا لان النصين في صوم كفارة اليمين وهو قوله تعالى فصيام
ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات وردا في حكم وهو الصوم الواجب باليمين بسبيل
وجوده معتبرا بوصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان في وقت واحد
في شئ واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا
ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه الاخر واوجب تقييده في ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا
لم يبق مطلقا ضرورة واما في صدقة الفطر فاحد النصين جعل الراس المطلق سببا والنص الاخر جعل راس
المسلم سببا ولا مزاحمة اي لا منافي بين الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسا
ومنه المجمل الى اخره وما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق المجمل والمبين في لما فرغ من المطلق والمقيد شرع في
المجمل والمبين المجمل لغة المبهم او المجموع من اجملت الحساب اذا جمعته وفي اصطلاح الاصول المجمل ما لا يوقف
على المراد منه الا ببيان غير اجتهادي وهذا قريب مما قاله شمس الائمة وهو انه لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
المجمل وقوله غير اجتهادي يخرج عنه المشترك لان المشترك يجوز بالاجتهاد فيطلع على المراد بالاجتهاد وكذلك
يخرج عنه ما اريد منه مجازه فانه قد يطلع على المراد بالنظر في الوضع والعلاقة والعلامات مثال المجمل اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فانه قبل البيان فيهما ابهام وكالربوا فان فيه ابهاما فانه كان قبل البيان مستغرقا لجميع انواع الربوا
والابهام في العام المضاف الى غير محل مثل قوله وما يستوي الاعمى والبصير فان المحل غير قابل له فهو بمعنى المجمل
هذا على اول النسختين وعلى النسخة الاخرى يمكن توجيهه على بعد وهو ان يقال والابهام في العام المضاف الى غير
محل نحو قولك كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير فيه متردد بين العود الى الفقيه حتى يكون معناه
فالفقيه كمعلومه وبين العود الى معلوم الفقيه حتى يكون معناه فمعلوم الفقيه على الوجه الذي علم وكذا
المخصوص بمجهول كما لو قال اقتلوا المشركين ثم لا تقتل بعضهم فان المشركين بعد ذلك يكون مجملا والمستثنى
المجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم فانه بعد الاستثناء بالمجهول يكون المستثنى منه بالنسبة الى ما بقي مبهما وكذلك
الوصف مثل محصنين في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تفسير الحال بالاحصان
موجب للابهام والاجمال وتبين من حد المجمل ان قول بعض اصحاب ابي حنيفة ان المشترك نوع من المجمل فيه

نظر لانه لو كان نوعا من المجمل لانطبق حد المجمل عليه ضرورة انطباق حد الجنس على النوع لكن لا ينطبق حد المجمل
على المشترك لاشتمال حد المجمل على قيد خرج به المشترك واما المشترك شبيه بالمجمل من حيث عدم تبين المراد قبل
التاويل لكن يجوز تاويل المشترك بالاجتهاد بخلاف المجمل فانه لا يعلم المراد بالاجتهاد وانما يعلم المراد ببيان المجمل
وحد المجمل بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شئ ويرد على طرد هذا الحد المهمل والمستحيل فان الحد المذكور
صادق على المهمل لانه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ وعلى المستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شئ لان مدلوله
ليس بشئ مع ان المهمل والمستحيل ليسا بمجملين ويرد على عكس هذا الحد فهم احد محامله فان المجمل يفهم منه احد محامله
قبل البيان فهو لفظ يفهم منه شئ عند الاطلاق وان لم يقطع به فيصدق المحدود بدون الحد والمبين بعض المجمل
مسئلة مثل حرمت عليكم امهاتكم الى اخره مثل حرمت عليكم امهاتكم وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان مجمل عند الكرخي وابي عبد الله البصري وقيل
ظاهر في المجاز لا اجمال فيه وهو الذي صار اليه اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار والجبائي
وابي هاشم وابي الحسين البصري وقال فخر الاسلام البزدوي ان التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان بطريق الحقيقة
كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف العين الذي هو محل الفعل اولا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء
عليه فيثبت التحريم عاما احتج الكرخي على اجماله بان التحريم والتحليل انما يتعلق بالافعال المقدورة والاعيان
التي اضيف اليها التحريم والتحليل غير مقدورة لنا فلا تكون الاعيان متعلق التحريم والتحليل فلا بد من اضمار فعل
صالح لتعلق التحريم والتحليل به حذرا من الاهمال لاستحالة الظاهر ويجب ان يكون ذلك بقدر ما يندفع به الضرورة
فان ما وجب للضرورة يقدر بقدرها تقليلا للاضمار الذي هو خلاف الاصل فلا يضمر جميع ما يمكن تعلقه بالعين
من الافعال وليس اضمار البعض اولى من البعض اذ لا دلالة على تعيين البعض حتى يكون ذلك البعض متضحا وهو معنى
الاجمال القائلون بانه ظاهر في المجاز احتجوا بانه متضح في البعض المعين بالاستقراء ان عرف الاستعمال مثله
الفعل المقصود من تلك العين فان كل من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لا يتبادر الى فهمه عند
قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت النساء سوى تحريم الاكل والشرب من الطعام والشراب
وتحريم وطئ النساء فلا اجمال فخر الاسلام التحريم الى اخره قال فخر الاسلام يصح وصف العين
بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها فان التحريم نوعان تحريم مضاف الى الفعل مع كون المحل قابلا له كما في
مال الغير فيكون عدم الفعل مضافا الى امتناع المكلف فيكون المكلف ممنوعا من اكتساب الفعل وتحريم مضاف
الى العين على معنى ان العين التي هي محل الفعل خرجت في الشرع من ان يكون محلا قابلا لذلك الفعل فقصد اعدام
القابلية شرعا فيصير امتناع المكلف عن الفعل تابعا لانتفاء المحل فان انعدام الفعل حينئذ بعدم محله ويصير

الفعل بابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فنسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له فاضافه التحريم
الى المحل اكد وادل على تحقق التحريم احاب المصنف بانه لا يخرج اضافه التحريم الى المحل بهذا التقرير عن المجازيه فان
عدم قابلية العين شرعا وحرمة قابليتها حقيقة سوا، واما ما هو الظاهر فائدة العدول عن الحقيقه اى اضافه التحريم
الى الفعل الى المجاز اى اضافه التحريم الى العين والعامل قصد المبالغه في الانتهاء والاكل منتصف مستقبح النهي يعلم
ان الحرام من اوصاف الافعال التكليفيه دون الاعيان فان المس والنظر السالم محرمين ولو كان عين الام محرمة على
الوجه الذي ذكر فخر الاسلام لكان جميع الافعال محرمة   مسله بعض اصحابنا وامسحوا برؤسكم مجمل
الى اخره   ذهب بعض اصحاب ابي حنيفه الى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل بين فعل النبي صلى الله عليه وسلم
وهو مسح الناصية واحتج المصنف على انه مجمل بان البا احتملت الصلة اى مزيدة زيدت للتاكيد كما في قوله تعالى
تنبت بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اى ايديكم واحتملت الالصاق والتبعيض وليس احدها
اولى من الاخرين ولا دليل يعين بعضها فكان مجملا وما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مسح بناصيته فهو بيان
لمجمل الاية النافون للاجمال قالوا ان ثبت عرف في صحة اطلاق البا على البعض كما ذهب اليه بعض اصحاب
الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ولا اجمال لظهور البا في البعض ح باعتبار عرف الاستعمال
وان لم يثبت عرف في صحة اطلاق البا على البعض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني مصيرا منهم الى
ان البا في اللغة اصل في الالصاق وقد دخلت على المسح وقرنت بالراس واسم الراس حقيقه في كله لا في بعض
ولهذا لا يقال لبعض الراس راس وكان ذلك يقتضي مسح جميعه لغة فلا اجمال ايضا لظهوره في الجميع احاب المصنف
اذا لم يثبت عرف في اطلاق البا على البعض فما الموجب لتعيين الكل وكيف يعين الكل وفي الصحيح ان النبي صلى الله عليه وسلم
اقتصر في المسح على الناصية والحق ان البا لم توضع للتبعيض لكن التبعيض يستفاد بطريق اخر لا بالبا وهو
ان المسح يستدعي محلا واله فاذا دخلت البا في الاله كان الفعل متعديا الى المحل ويصير المحل مفعولا للفعل
المسح متناول جميع المحل كقولك مسحت الحايط بيدي واذا دخلت البا في المحل كان الفعل متعديا الى الاله
ولا يقتضي الاستيعاب بل يقتضي الصاق الفعل بالمحل كله او بعضه لكن بهذه الاله وعلى هذا يكون تقدير الاية
وامسحوا ايديكم برؤسكم ولا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح لان المسح غير مضاف الى الراس بل الى اليد
وكن
واذا ورد لفظ شرعي الى اخره   اذا ورد لفظ من الشارع ويمكن حمله على حكم شرعي مجدد ويمكن
حمله على معنى لغوي مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة فانه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم اراد
به ان الطواف كالصلوة حكما في الافتقار الى الطهارة او في الثواب ويحتمل انه اراد به انه مشتمل على الدعاء
الذي هو صلوة لغة وكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه اراد به ان الاثنين مثل الجماعة

في الفضيلة وفي انعقاد الجماعة بهما ويحتمل انه اراد به ان الاثنين جماعة حقيقة فليس بمجمل بل هو ظاهر في المحمل
الشرعي والدليل عليه ان العرف الشرعي موضح للمراد فان الشارع انما بعث ليعرف الاحكام الشرعية التي
لا تعرف الا من جهته لا ليعرف الموضوعات اللغويه فيتعين حمل اللفظ عليه فلا يكون مجملا القايلون بانه مجمل قالوا
اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولا معرف يعرف احدهما على التعيين فيكون مجملا احاب بانه عرفه معرف
لما ذكرنا   مسله ما له مسمى لغوي وشرعي الى اخره   اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي وله مسمى شرعي ليس بمجمل
وقيل انه مجمل مطلقا وقال الغزالي ما ورد في الاثبات فهو الشرعي وما ورد في النهي فهو مجمل وقيل ما ورد
في النهي فهو لغوي وما ورد في الاثبات فهو شرعي والفرق بين الاول وهذا ان الاول يحمله على الشرعي مطلقا سوا
وقع في الاثبات او في النهي وهذا في الاثبات يحمله على الشرعي وفي النهي على اللغوي والاثبات مثل قوله صلى الله عليه وسلم
حين دخل على عايشه رضي الله عنها وقال لها اعندك شي فقالت لا قال عليه السلام اني اذا صايم والنهي مثل نهيه
صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر والدليل على انه يحمل على مسماه الشرعي مطلقا ان العرف الشرعي قاض بظهور اللفظ
الوارد من الشارع في المسمى الشرعي اذا كان له مسميان شرعي ولغوي فلا اجمال القايلون بالاجمال مطلقا
قالوا اللفظ يطلق على المسمى الشرعي والمسمى اللغوي ولا مرجح لاحدهما على الاخر فلم يتضح دلالته على واحد
منهما فيكون مجملا ورد هذا بما قلنا وهو انه يتضح دلالته بالنسبة الى المسمى الشرعي الغزالي ومن وافقه قالوا
الاثبات واضح في انه شرعي وما ورد في النهي مثل لا تصوموا يوم النحر يضعف حمله على الشرعي لانه لو حمل على
الشرعي يلزم صحته لان الشرعي هو الصحيح فيكون مجملا احاب المصنف على اصله وهو الفرق بين البطلان
والفساد بانه نعم وجبت صحته بحسب الاصل لا بحسب الوصف وقد حقق هذا وهو ان صوم يوم النحر
مشروع باصله لا بوصفه واحاب على اصل الغزالي بان الشرعي لا يستلزم الصحيح بل الشرعي الهيات المخصوصة
اعم من ان يكون صحيحة او لا ولان الشرعي لو استلزم الصحيح لزم ان يكون قوله دعي الصلوة ايام اقرائك مجملا القايلون
بانه في الاثبات شرعي وفي النهي لغوي قالوا في الاثبات واضح انه شرعي وفي النهي يتعذر حمله على الشرعي للزوم صحة
الشرعي كبيع الملاقيح والمضامين والحرفانه لو حمل على الشرعي لزم صحة بيعها وهو خلاف الاجماع واذا تعذر كونه
صحيحا بالاجماع تعذر الشرعي لان الشرعي يستلزم الصحيح وتعذر اللازم مستلزم لتعذر الملزوم واذا تعذر
حمله على الصحيح تعين حمله على اللغوي فانه اولى من الاجمال احاب بان بيع هذه الامور غير صحيح لا لانه منهي
بل لعدم تصور ركن البيع وهو الاضافه الى المال وذلك لانه لو كان عدم صحة البيع في هذه الامور للنهي لزم عدم
الصحة في البيع وقت النداء ضرورة كونه منهيا وكذا الصلوة في الارض المغصوبه ويلزم ان يحمل الصلوة في قوله عليه السلام
دعي الصلوة ايام اقرائك على اللغوي وهو باطل بالاجماع فان الصلوة اللغويه وهي الدعاء جايزة في الحيض بالاتفاق

والللازم باطل قطعا بيان الملازمة انه ح
يمتنع حمل الصلوة على الشرعية لانها غير صحيحة
واذا امتنع حمله على الشرعية يتعين حمله على اللغوي

ومنه البيان الى اخره وهما تشترك فيه الثلاثة البيان والبيان هو الاظهار ولما كان البيان متعلقا بالتعريف
والاعلام بما ليس بمعروف وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل مستلزم لمطلوب وهو العلم حصل ههنا ثلاثة امور
التعريف والتبيين الذي هو رفع الابهام والدليل والمطلوب الذي هو العلم ولفظ البيان يطلق على كل من
هذه الثلاثة واختلف في تعريف البيان بالتفسير فى اعتبار الاول عرف البيان بانه اخراج الشيء من حيز الاشكال
الى حيز الوضوح والتجلي ورد بان هذا التعريف غير جامع اذ يخرج عنه البيان ابتداء من غير سابقة اجمال
واشكال وبيان يكون الحيز وهو الجواهر وفيه زيادة وهو الوضوح او التجلي فانه يكفي احدهما واعتبر ابو بكر الدقاق
وابو عبد الله البصري الثالث فعرفاه بانه العلم الحاصل عن الدليل فكان البيان والتبيين بمعنى واحد فلزمه
الترادف والاصل عدمه لان الاصل ان يكون لكل لفظ معنى واعتبر القاضي واكثر الاصوليين الثاني فعرفوا
البيان بالدليل وعلى بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله
في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع وفعله او سكوته واستبشاره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم
بيان لان جميع ذلك وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو بحيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان ثم البيان
على خمسة اوجه مقرر ومفسر ومغير ومبدل وضروري عرف ذلك بالاستقراء وذكر المصنف حصرها بالتقسيم
تقريره ان البيان لا يخ اما ان يكون بلفظي او غير لفظي واللفظي اما بمنطوقه او لا واللفظي الذي هو بمنطوقه اما
موافق لمدلوله اللفظ او مخالف له واللفظي الذي هو بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ اما مع احتمال او غيره
واللفظي بمنطوقه المخالف اما مقارن او متاخر واللفظي بغير المنطوق ضروري واللفظي بمنطوقه الموافق بغير
اجمال تقرير واللفظي بمنطوقه الموافق مع اجمال تفسير واللفظي بمنطوقه المخالف المقارن مغير واللفظي بمنطوقه
المخالف المتاخر ناسخ ومبدل وغير اللفظي كالفعل خارج عن الوجوه الخمسة اما المقرر وقد سمي به لانه مقرر
لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره فمثله ما اكد الحقيقة التي تحتمل المجاز والعام الذي يحتمل التخصيص
بما يرفع احتمال المجاز في الاول واحتمال التخصيص في الثاني وهذا البيان اي المقرر يصح مفصولا وموصولا
لانه مقرر للحكم الثابت الظاهر فيصح مفصولا كما يصح موصولا مثال المقرر قوله تعالى ولا طائر يطير
بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه فكان
قوله يطير بجناحيه تقرير المقتضى الحقيقة ورفعا لاحتمال المجاز وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان
الملائكة عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم فيه ورفع احتمال
التخصيص واما التفسير الى اخره واما التفسير فهو تبيين ابهام المجمل والمشترك مثل لحوق
البيان من النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق فان الصلوة والزكوة

كانا مجملين ففسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم ومن بيان التفسير تفسير
الكنايات مثل لحوق البيان بقول الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الطلاق
فانه يكون بيان تفسير اذ البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ومنه
بيان المشكل مثل ما اذا قال لفلان علي عشرة دراهم وفي البلد نقود مختلفة فيبين النقد المراد فهو تفسير وهذا ايضا
يصح مفصولا فيجوز تاخير هذا البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل واما التغيير فلا يصح
الا موصولا الى اخره واما بيان التغيير فلا يصح الا موصولا باتفاق الفقهاء نحو الشرط والاستثناء جعل الشرط
اي التعليق والاستثناء بيان التغيير وسمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد من البيان والتغيير في
هذا النوع من جهة ان اللفظ علة شرعية كقول القائل انت طالق مثلا فانه علة شرعية للطلاق فاذا
حال الشرط بينه وبين المحل تعلق به تبين ان المراد عدم انعقاد العلة في الحال فان الشرط بين ان ابتداء
العلة عند وجود الشرط والتطويل لعلة دون حكم سائغ كالبيع بالخيار فان العلة قد يطلق بها وهي صيغة
العقد من دون الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري وهو انه مع بيان تغيير من التنجيز الى التعليق لانه لما علقه
بطل ان يكون ايقاعا لان الشيء الواحد لا يكون مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من
هذا الوجه فاشتمل الشرط اي التعليق على الوصفين البيان والتغيير فسمي بيان تغيير وكذا الاستثناء تغيير الكلام
الاول فان العشرة في قول القائل لفلان علي عشرة دراهم مثلا اسم لعدد خاص فاذا قال الا ثلثة تغير وتبين
ان مراده سبعة فكان الاستثناء مانعا من انعقاد الكلام الاول موجبا لحكمه في البعض كما منع الشرط انعقاد
العلة لحكمها لكن الاستثناء منع الايجاب في بعض الجملة ومنع انعقاد التكلم ايجابا في بعض الجملة والتعليق منع
الانعقاد لاحد الحكمين وهو الايجاب اصلا ومنع الحكم الاخر وهو الاحتمال فالاستثناء كلام واحد حكما
وكلاما ان صورة فالاستثناء والشرط والتخصيص من بيان التغيير اما التخصيص فكما مر وسياتي تقرير الشرط
فهذه مسائل الاستثناء مسئلة الاستثناء المتصل اخراج بالا واخواتها الى اخره الاستثناء المتصل
اخراج بالا واخواتها والمنقطع مثل جاءني القوم الا حمارا خرج بقوله اخراج فان الاستثناء المنقطع ليس
اخراجا فقوله بالا خرج عنه مثل جاء القوم وما جاء زيد فانه اخراج لكن لا بالا فلا يكون استثناء متصلا وقوله
واخواتها ليندرج الاخراج بسائر الات الاستثناء والاستثناء المتصل يبين ان المراد ما بقي بعد المخرج والاستثناء
المنقطع مجاز وقيل حقيقة ثم القائلون بان المنقطع حقيقة اختلفوا فقيل حقيقة على طريق التواطي اي
الاستثناء موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل بالاشتراك اي الاستثناء مشترك بين المتصل
والمنقطع اشتراكا لفظيا القائل بان الاستثناء في المنقطع مجاز يحتج انه يفهم المتصل عند اطلاق الاستثناء

من غير قرينة وهو دليل ان الاستثناء مجاز في غير المتصل لانه لو كان حقيقة في غير المتصل لم يفهم المتصل بخصوصه عند عدم القرينة سواء كان بطريق التواطي او بالاشتراك اللفظي وقيل انما يكون الاستثناء مجازا في المنقطع لان الاستثناء ماخوذ من ثنيت العنان اي نقضته ولا نقض الا في المتصل فيكون في غير المتصل مجازا واجيب بانا لا نم ان الاستثناء ماخوذ من الثني بل هو مشتق من التثنية كان الاستثناء ثني الكلام الذي كان واحدا وهذا المعنى متحقق في الاستثناء المتصل وفي الاستثناء المنقطع ولا يلزم من استعمال الاستثناء بمعنى ان لا يكون حقيقة في معنى اخر كالعين العاقل بالتواطي احتج بان العلماء بوبوا للاستثناء المنقطع بابا كما بوبوا للاستثناء المتصل بابا وقسموا الاستثناء الى متصل ومنقطع ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثناء مشتركا بين المتصل والمنقطع فيكون متواطيا اجاب بانا لا نم انهم اذا بوبوا له بابا يلزم ان يكون متواطيا فانهم بوبوا الاسم الفاعل باعتبار المستقبل بابا مع انه يكون مجازا في المستقبل ولا نم انهم قسموا الاستثناء باعتبار المعنى الى المتصل والمنقطع بل اطلقوا الاستثناء عليهما ولا يلزم من الاطلاق ان يكون حقيقة لا بطريق التواطي ولا بطريق الاشتراك يجوز ان يكون مجازا فلو المتصل والمنقطع مشتركان في معنى عام فيجعل لفظ الاستثناء لذلك المعنى المشترك دفعا للاشتراك والمجاز لان الاصل عدم الاشتراك والمجاز فيتعين التواطي اجاب المصنف بان ما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو غير معتبر وعرف الاستثناء بنا على القول بالتواطي بانه ما دل على مخالفة بين المستثنى والمستثنى منه بالا غير الصفة واخواتها نحو ليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشى وسوى وغير وقوله ما دل على مخالفة بمنزلة الجنس لان مخالفة حكم المستثنى منه اما بنفيه او باثبات حكم اخر غير ضروري واحترز بقوله بالا واخواتها عما دل على مخالفة لا بها نحو جاني القوم ولم يجي زيد وقام القوم لا عمرو وانما قيد الا بقوله غير الصفة احترازا عن الا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع لا يدخل فيها المستثنى نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وعلى القول بالاشتراك او المجاز لا يمكن الجمع بين المتصل والمنقطع في حد واحد بحسب اللفظ بان يقال المذكور بعد الا واخواتها واذا امتنع الجمع بينهما في حد واحد بحسب المعنى احتاج كل واحد الى حد يعرف المنفصل ما دل على مخالفة بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج والقيود المتقدمة قد عرف فوائدها وقوله من غير اخراج احترازا عن الاستثناء المتصل وعرف الاستثناء المتصل بانه قول ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول فقوله قول فصل عن الفعل والقرينة العقلية والحالية وقوله ذو صيغ مخصوصة احترز به عن مثل قولك رايت المومنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه استثناء فانهم يطلقون الاستثناء على الصيغ المخصوصة التي هي الات الاستثناء واورد على طرده هذا التعريف الشرط نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار والوصف بالذي نحو اكرم بني تميم الذين دخلوا والغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الا ان

هذه الالفاظ ذو صيغ مخصوصة دالة على ان ما ذكر بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة واجيب بان المذكور بالشرط والصفة مراد فلا يدخل تحت الحد والغاية ايضا خرجت بقوله ذو صيغ مخصوصة فانه اراد بها ادوات الاستثناء والغاية لا تكون مذكورة بادوات الاستثناء واوردوا ايضا على عكس التعريف المذكور مثل قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع انه استثناء واجيب بان المراد صيغة منها لا جميعها وعرف في الاحكام الاستثناء المتصل بانه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز من الدلالات العقلية او الحسية الموجبة لاخراج البعض وقوله متصل بجملة احتراز عن الدلائل المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه احترازا عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد وقوله دال احترازا عن الصيغ المهملة وقوله على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به احترازا عن الاسماء المؤكدة والنعتية كقول القايل جاني القوم العلماء كلهم ونحوه وقوله بحرف الا واخواتها احترازا عن نحو قام القوم دون زيد وقوله ليس بشرط احترازا عن قول القايل اعبد من دخل فاكرمه ان كان مسلما وقوله ليس بصفة احترازا من قول القايل جاني بنو تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار وورد على طرد هذا التعريف جاء القوم لا زيد وهو غير وارد فانه لا يصدق عليه التعريف المذكور ضرورة عدم الا او احد اخواتها فيه كذا لا يرد عليه ما قام القوم بل زيد والمصنف لما اسقط عن الحد قوله بحرف الا او احد اخواته ورد على الطرد الامران واورد على عكسه مثل ما جاء الا زيد لعدم الاتصال بنا على ان زيدا فاعل وهذا البنا ليس مستقيم فان زيد قام مقام الفاعل ليس بفاعل حقيقة مسئلة الاستثناء تكلم بالباقي بعد المستثنى لا اخراج الاستثناء بمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد المستثنى وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب فهو بيان معنوي ان المستثنى مراد واستخراج صوري فان صورة التكلم متحققة وانعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم علته صدر الجملة بالمعارضة اي موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة والمعارض هو دليل الخصوص فانه وان كان قد تبين ان الخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله اذ هو معارض للعام صورة ومعنى على اصله فيكون بعينه بمنزلة دليل عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام عن كونه ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندهم التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها وكذا الاستثناء فانه اذا قال لفلان علي عشرة الا ثلاثة صار عندهم كانه قال ابتداء سبعة وانه لم يتكلم بعشرة في حق لزوم ثلاثة وصار عند الشافعي كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لا لاول كلامه لا لانه يصير

الطوال وقول الشيب بغاية احتراز من نوب
الغايب لنعبك اكرم بني تميم جه

غيره
الدليل الموجب له فيه لا لان الغاية توجب
نفي الحكم عما وراءها وقال الشافعي
الاستثناء اخراج عما دل جه

الخصوص جه

بالاستثناء كانه لم يتكلم به واحتج اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما ولولا ان الاستثناء تكلم بالباقي للزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم محال بيان الملازمة
ان الله تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن
تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق
الذي اثبته اولا فيلزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته وايضا لو كان الاستثناء رفع الحكم بطريق المعارضة
لصح الاستثناء المستغرق واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى
فيه البعض والكل لاستوائهما في جواز المنع بالمعارضة كالناسخ فانه لما كان مانعا من الحكم بطريق المعارضة
استوى البعض والكل في جواز المنع بالناسخ وايضا لو كان الاستثناء معارضا اي مخرجا للبعض بما دل عليه صدر
الجملة بالمعارضة كالتخصيص لزم بقاء الحكم في الباقي بصيغة الاول كانطباق اسم المشركين بعد تخصيص اهل الذمة
على الباقي واللازم باطل فان اسم العشرة لا يصدق على سبعة بعد اخراج الثلاثة لان سبعة ليست بدلوله العشرة
فلا يصدق عشرة على سبعة بطريق الحقيقة ولا يصح اطلاق العشرة على السبعة بطريق مجاز اذ لا مناسبة بين
العشرة والسبعة من حيث المعنى الا نسبة عامة وهي ان كلا منهما عدد والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا
من حيث الصورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا للمجاز ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه الذي هو الجزء المختص به وههنا ما دون العشرة كما يصلح جزءا للعشرة يصلح جزءا
للعشرين والثلاثين والاربعين وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز فثبت انه لا يصدق العشرة على السبعة
بعد اخراج الثلاثة اصحاب الشافعي قالوا اجمع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس اي الاستثناء
من الاثبات نفي ولا يستقيم ذلك الا ان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام معارض للاستثناء
بحكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقي لما صح ذلك ولانه لو كان الاستثناء تكلما بالباقي لم تكن كلمة التوحيد لا اله
الا الله توحيدا واللازم باطل فانها كلمة وضعت للتوحيد بالاتفاق بيان الملازمة انه لو كان تكلما بالباقي
لكان نفيا لغيره لا اثباتا له فيلزم السكوت عن اثبات الالهية لله تعالى ولا يتم التوحيد الا بنفي الالهية عن الغير
واثباتها لله تعالى فوجب ان يكون الاستثناء معارضا لصدر الجملة في البعض اجاب المصنف رحمه الله
بان الاجماع على ان الاستثناء من النفي اثبات او بالعكس معارض بقولهم ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي
بعد الثنيا واذا ثبت عنهم ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وثبت عنهم ايضا ان الاستثناء
استخراج وتكلم بالباقي وجب الجمع بينهما والجمع بينهما ان يجعل الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقي بوضعه اي بحقيقته
وصيغته ويكون طريقا في اللغة بطول مرة وبقصر اخرى فالتكلم بالباقي بان يطول مثل ان يقول لزيد علي عشرة

صح

الا ثلثة ويقصر بان مثل ان يقول لزيد سبعة ونفيا واثباتا باشارته اي يلزم النفي والاثبات من الصيغة لا بان يكون الصيغ
موضوعة له وتحقيقه ان الاستثناء بمنزلة الغاية من الصدر اي المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر
كما ان الغاية بيان انه ليس مرادا منه والاستثناء يدخل على نفي فينتهي الوجود وعلى الاثبات فينتهي النفي والغاية تنهي
الحكم السابق بخلافه واذا كان الوجود غاية للاول اذا كان الاول نفيا او العدم غاية للاول اذا كان اثباتا يجب
اثبات الغاية لنا اي الاول وبه تم الصدر وهذا ثابت بحسب اللغة لكن لما لم يكن المقصود الا الصدر والثاني
لم يذكر الا ليتم الصدر به جعل ثبات الثاني اشارة ولذلك اخبر في التوحيد لا اله الا الله لكون الاثبات اشارة والنفي
قصدا لان المقصود من التوحيد نفي الالهية عن غير الله نفيا ينتهي باثبات الالهية في الله تعالى ثم قال المصنف
ونحن قائلون بالموجب لكن بطريق الاشارة قال فخر الاسلام وانما اخبر في التوحيد لا اله الا الله لكون الاثبات اشارة
والنفي قصدا لان الاصل في التوحيد تصديق القلب فاخبر في اللسان الاشارة فان تصديق القلب ركن اصلي
وتصديق اللسان ركن تابع فاخبر في تحقيق الركن التابع الاشارة ويمكن ان يقال اثبات الالهية في الله تعالى لم يكن
مقصودا في التوحيد اللساني لانه مفروغ عنه فانه غير محتاج الى البيان لان كل عاقل مؤمن ومشرك معترف به
مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام الى اخره مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء بني
الشافعي على اصله فقال معناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تبيعوا بما اثبت حرمة
البيع بصدر الكلام عامة في القليل والكثير اي ما لا يدخل تحت الكيل مثل الحفنة والحفنتين وما يدخل تحت الكيل
لان الطعام اسم جنس محلى بلام التعريف فيعم الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فبقي الصدر
فيما عداه عاما في القليل والكثير ثم المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق فالمعارض يخرج المكيل خاصة
ضرورة ثبوت المعارضة في المكيل فبقي بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقال الشافعي
فيمن قال لفلان علي مائة درهم الا ثوبا انه يسقط من المائة قيمة الثوب لان دليل المعارضة يجب العمل به
على قدر الامكان عنده وقد امكن العمل ههنا بان يعتبر قيمة الثوب فكانه قال الا قيمة ثوب وعند اصحاب ابي حنيفة
الاستثناء في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام استثناء حال لانه لما كان الاستثناء تكلما بالباقي جعل
هذا الاستثناء استثناء حال لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من
الطعام فيحمل صدر الكلام على ملحاس المستثنى مثلا ليتحقق الاستثناء ويمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد
الاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قال لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير
وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المستوي في الطعام ليس الا الكيل بالاتفاق

ويدل قوله عليه السلام كيلا بكيل والمفاضل والمجازفة منبئا ان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان
احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت
بما ذكر ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فتعين
ان يكون صدر الكلام هو المقدر بالكيل فلا يستدل بهذا الحديث على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنتين
وعند اصحاب ابي حنيفة الاستثناء في الثانية وهو على مائة درهم الا ثوب منقطع لان استخراجه لا يصح
لحمل نفيا مستدا ونفسه لا يوثر في الصدر اي المائة ومن هذا القبيل اية القذف وهو قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون الا الذين تابوا فعلى اصل الشافعي معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك
هم الصالحون غير فاسقين وقيل انه استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فيكون
معناه الا ان يتوبوا وقيل هو عام في الاحوال اي يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الاستثناء وكانه قال
واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة
نسيه ومن المقر على الف وديعة الى اخره
وعلى ان البيان المغير لا يصح الا موصولا قالوا اذا قال لفلان علي الف درهم وديعة او قال اسلمت الف
درهم اليك في كذا ولم اقبضها صدق ان وصل ولا يصدق ان فصل لان قوله علي الف درهم حقيقة
الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف
المضاف اي على حفظ الف درهم وكان قوله وديعة بيانا ان الواجب في ذمتي حفظها وامساكها الى ان
اؤديها الى صاحبها لا اصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال الى حفظه
فيصح موصولا ولا يصح مفصولا لانه يصير نسخا لما تقرر باول الكلام من وجوب المال ورجوعا عما اقر به
ولان قوله اسلمت حقيقة في التسليم لان السلم لا يكون الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض ويحتمل العقد
مجازا فان الاسلام كما يطلق على التسليم يطلق على عقد السلم وكان قوله ولم اقبضها بيان تغيير فيصح موصولا لا
مفصولا وكذا قوله اعطيتني الفا ولم اقبضها او اقرضتني الفا ولم اقبضها لان الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض
وكلامه اقرار بالقبض على احتمال ان يكون عبارة عن العقد مجازا وكذا القرض لا يكون الا بالقبض
وكلامه اقرار بالقبض على احتمال العقد مجازا فكان قوله ولم اقبضها بيان التغيير فيصح موصولا لا
مفصولا واما قوله نقدتني الف درهم او دفعت الي الف درهم ولم اقبضها فكذا الجواب عند محمد اي يصدق
فيه موصولا لا مفصولا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز استعارة النقد والدفع للعقد كالاعطاء
اطلاقا لاسم المسبب على السبب ~~وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لان النقد والدفع للعقد كالاعطاء~~

~~اطلاقا لاسم المسبب على السبب~~ وقال ابو يوسف لا يصدق اصلا لان النقد والدفع كل منهما حقيقة في التسليم
الفعلي خاصة لم يطلق على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى نقدا او دفعا فلا يتناول العقد لا حقيقة
ولا مجازا فكان قوله لم اقبض بعد قوله نقدتني او دفعت الي مناقضا للاول ورجوعا عنه لا بيانا فلا يصدق
مفصولا ولا موصولا واذا اقر بالدراهم قرضا او بثمن مبيع فوصل وقال هي زيوف صدق عند ابي يوسف ومحمد
لان الزيوف نوع من جنس الدراهم حتى يحصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم فيكون بيانا من هذا الوجه
ويكون تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان مبايعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف
وكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيكون بيانا وتغييرا فيصدق موصولا
لا مفصولا وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصدق لان الزيافة عيب ومطلق اسم الدراهم لا يتناوله فكان
دعوى الزيافة رجوعا عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة
عن العيب فقوله كان معيبا راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان او مفصولا وعلى ان الاستثناء كان ظ
تكلم بالباقي قول من قال بعتك هذا العبد بالف درهم الا نصفه بيع لنصف العبد بالف درهم لانه اذا كان الاستثناء
تكلما بالباقي صار كانه قال بعت نصفه بالف وقوله بعتك هذا العبد على ان لي نصفه بيع للنصف بخمسمائة لان
الاستثناء في الصورة الاولى دخل على المبيع وهو تكلم بالباقي منه والثمن بحاله فصار البيع في نصف العبد
بكل الثمن وقوله على ان لي نصفه في الصورة الثانية شرط لا استثناء عارض الصدر لانه كلام مستبد بنفسه
صالح للمعارضة وجعل الايجاب منقسما في نصفه للمخاطب وفي نصفه لنفسه فيكون البيع واقعا للبائع والمشتري
نصيبا يعامل المشتري ومن نفسه والبيع من نفسه صحيح اذا افاد وفي بيعه من نفسه ههنا فائدة قسمة
الثمن على المستثنى والمستثنى منه وفي دخول النصف المشروط لنفسه فائدة القسمة فيصير النصف المشروط
لنفسه داخلا ثم خارجا لتخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك
المشتري ان الثمن ينقسم عليهما   مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا او حكما الى اخره   شرط
الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا من غير تخلل فاصل بينهما حقيقة او حكما وهو ان لا يعد المتكلم
به آتيا بعد فراغه من كلامه الاول غير قابل بعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع
النفس او سعال او شبهه كعطاس مانع من الاتصال حقيقة ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى منه وان طال الفصل بينهما شهرا وقيل يصح اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه بالنية اي باضمار الاستثناء منفصلا بالمستثنى منه وانفصال الاستثناء عن المستثنى
لفظا ويدين المتكلم المضمر فيما بينه وبين الله تعالى وحمل بعضهم ما نقل عن ابن عباس على هذا لقربه من الصواب

واحتج المصنف على ان الاتصال شرط بوجوه الاول ان الاستثناء حكم من احكام الكلام والاصل ترتب حكم الكلام
عليه على سبيل التنجيز لا على سبيل التوقف والترقب وانما توقف اذا وجد مغير وانما يجب الاتصال لينزل الاستثناء
منزلة الجزء من الكلام ويحصل به الاتمام فاذا انفصل ثبت حكم الصدر لوجود المقتضي وعدم المانع الثاني انه
لو صح انفصال الاستثناء لما قال النبي عليه السلام من حلف على شيء فراى غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه ثم لياتي
بالذي هو خير وروي فليكفر عن يمينه وليات بالذي هو خير واللازم باطل بيان الملازمة انه لو كان الاستثناء المنفصل
جائزا لارشد النبي صلى الله عليه وسلم اليه لكونه طريقا مخلصا للحالف والنبي عليه السلام انما يقصد التيسير والتسهيل
ولا يخفى ان الاستثناء ايسر واسهل من التكفير وادنى درجاته انه لو صح انفصال الاستثناء لخبر النبي عليه السلام
بتعين الطريق العسر وترك الطريق اليسر على ان الاستثناء اولى لعدم الحنث الذي هو عرضة الاثم الثالث
لو صح انفصال الاستثناء لما تم اقرار ولا طلاق ولا عتاق لامكان استثناء المنفصل ولو بعد حين ولا يخفى
ما في ذلك من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية الرابع لو صح انفصال الاستثناء لما علم صدق خبر ولا كذبه
اصلا لامكان الاستثناء بعد حين احتج القائلون بانه يصح انفصال الاستثناء فالوا لو لم يصح انفصال الاستثناء لم تفعله
النبي عليه السلام لكونه معتدي به واللازم باطل لما روي ان النبي عليه السلام قال والله لاغزون قريشا ثم سكت
وقال بعد ان شاء الله ملحقا بما قاله وايضا ما روي عنه عليه السلام انه سالته اليهود عن عدة اهل الكهف
وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ما يعلمهم
الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا ولا تستفت فيهم منهم احدا ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان شاء الله بطريق الالحاق بخبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم اجاب المصنف رحمه الله
بانه لم يلحق النبي عليه السلام الاستثناء وهو قوله ان شاء الله بخبره الاول لجواز تقدير افعل فانه لما قال الله تعالى واذكر
ربك اذا نسيت قال النبي عليه السلام اذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله اي افعل ان شاء الله والخبر الاول
جواب اخر وهو ان سكوته قبل الاستثناء يحتمل ان يكون مما لا يخل بالاتصال الحكمي ويجب الحمل عليه توفيقا
بين الادلة قالوا ايضا لو لا صحة انفصال الاستثناء لم يقل به ابن عباس رضي الله عنهما لانه ترجمان القران
ومن افصح فصحاء العرب واللازم منتف وهو مشهور اجاب المصنف بان ما نقل عن ابن عباس ان
صح فماول بما تقدم وهو ان ابن عباس لعله كان يعتقد صحة اضمار الاستثناء وتدين المكلف بذلك
مسئلة المستغرق باطل الى اخره الاستثناء المستغرق نحو له عشرة الا عشرة باطل بالاتفاق ويجوز
الاكثر من استثناء الاكثر من الباقي نحو له عشرة الا تسعة والمساوي نحو عشرة الا خمسة ومنعت الحنابلة والقاضي
ابو بكر في اول قوليه استثناء الاكثر والمساوي وقيل وهو محكي اخر اقوال القاضي ان صرح بالاكثر والمساوي

وذلك بما يتصور في العدد الصريح منع استثناء الاكثر والمساوي نحو له عشرة الا تسعة او خمسة وان لم يصرح
بالاكثر والمساوي وذلك في العدد الذي ليس بصريح جاز في الاكثر والمساوي نحو خذ في هذا الكيس الا الزيوف
والزيوف هي الاكثر او المساوي والحجة على صحة استثناء الاكثر والمساوي من ثلاثة وجوه الاول انه لو لم
يجز استثناء الاكثر لما وقع في القران واللازم باطل لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين فانه استثنى الغاوين من العباد والغاوون اكثر من الباقي لقوله تعالى وما اكثر الناس
ولو حرصت بمؤمنين واذا جاز استثناء الاكثر فالمساوي اولى لان الاكثر مشتمل على المساوي والزيادة
وهذا ليس بحجة على من منع جواز استثناء الاكثر في العدد الصريح وقيل ليس بحجة مطلقا لان الاستثناء من
غير الجنس فان الغاوين ليسوا من جنس العباد لان العباد هم المؤمنون المخلصون وليس بمستقيم فان
العباد غير مخصصين بالمخلصين بدليل اتصافهم بالمخلصين لا يقال اتصاف العباد بالمخلصين على طريق المدح
لا للتخصيص لانا نقول الاصل في الوصف التخصيص فالحمل على المدح خلاف الاصل من جهة الاستثناء
المنقطع ومن جهة التوصيف للمدح الثاني لو لم يجز استثناء الاكثر لما وقع في عرف اللغة واللازم باطل فان
قوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى كلكم جائع الا من اطعمته استثناء الاكثر لان من اطعمه الله تعالى اكثر
ولا شك انه موافق لعرف اللغة فانه كلام على لغة العرب وهذا ايضا ليس بحجة على من منع جواز الاكثر
في صريح العدد والثالث اجمع فقهاء الامصار على انه لو قال له علي عشرة الا تسعة لزمه درهم ولو لا
ظهور جواز استثناء الاكثر لما اجمعوا عليه لان عادتهم ان لا يتفقوا على غير الظاهر القائلون بجواز استثناء
الاقل دون الاكثر والمساوي قالوا الاستثناء على خلاف الاصل لانه انكار بعد اقرار وجحد بعد اعتراف
خولف الاصل في استثناء الاقل لمعنى مفقود في المساوي والاكثر وهو ان المقر ربما اقر بمال وقد نسي
بعض ما عليه ثم ينساه لقلته وعند اقراره قد يتذكر فيستثنيه فلو لم يجز لتضرر ولا تذكر في الاكثر والمساوي
لان الذهول عنه نادر اجاب المصنف بانا لا نسلم ان الاستثناء على خلاف الاصل قوله لانه انكار بعد
الاقرار قلنا لا نسلم انه انكار بعد الاقرار فان الاستثناء تكلم بالباقي فلا يكون انكارا بعد الاقرار ولو سلم انه على خلاف
الاصل فهو الذي ذكرتم متجه في الاكثر بعينه لامكان صدق المستثنى فلو لم يجز لتضرر والفرق بين
القليل والكثير بقلة النسيان في الكثير وكثرته في القليل ضعيف فان الكثير يحتمل النسيان كالقليل
قالوا لو جاز استثناء الاكثر لجاز عشرة الا تسعة ونصف وثلث واللازم باطل فانه قبيح والقبيح من
التركيب في لغة العرب غير جائز اجاب بان قبحه لا يدل على عدم جوازه لغة فانه يجوز ان يكون جائزا
مع قبحه نحو عشرة الا دانقا ودانقا ودانقا الى عشرين فانه في غاية القبح مع جوازه

مسئلة الجمل

المتعاقبة بالواو العاطفة الى آخره الجمل المتعاقبة بالواو العاطفة اذا تعقبها استثناء رجع الى الجملة الاخيرة
عند اصحاب ابي حنيفة والى الكل عند اصحاب الشافعي وقال القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري
ان تبين بالشروع في الثانية اضراب عن الجملة الاولى اقتصر على الاخيرة اي رجع اليها والاضراب عن الاولى
انما يتحقق بان تختلف الجملتان نوعا كالامر والخبر نحو اكرم بني تميم وجاء القوم الا الطوال او تختلف
الجملتان اسما وحكما واتحدتا نوعا نحو اكرم بني تميم واضرب ربيعة الا الطوال او اتحدتا نوعا وحكما واختلفتا
اسما فقط نحو اكرم بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال او اتحدتا نوعا واسما واختلفتا حكما فقط ولا اشترك
الحكمان في غرض من الاغراض نحو اكرم بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال وان لم تكن الجملة الاخيرة
مضربة وتعلقت بالاولى فالاستثناء راجع الى الجميع وذلك التعلق بان تتحد الجملتان نوعا واسما وغرضا
لا حكما كاكرم بني تميم وسلم على بني تميم الا الطوال لاشتراكهما في غرض التعظيم او تتحد الجملتان نوعا وتختلف
حكما وفي الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الاولى نحو اكرم بني تميم واستاجرهم الا الطوال او اتحدتا نوعا
وحكما واختلفتا اسما وحكم الجملة الاولى مضمر في الثانية نحو اكرم بني تميم وربيعة الا الطوال واختلفت
الجملتان نوعا وفي الجملة الاخيرة ضمير ما تقدم نحو جاء بنو تميم واكرمهم او اختلفت الجمل واتحد الغرض فيها
كما في آية القذف فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة امر وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا نهي وقوله واولئك هم الفاسقون خبر الا انها داخلة تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك
احكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة وداخلة تحت القسم الثاني من جهة اضمار الاسم المتقدم فيها وتوقف
القاضي ابو بكر والغزالي ومختار الاحكام انه متى ظهر كون الواو ابتداء اقتصر الاستثناء على الجملة الاخيرة كما
في القسم الاول من الاقسام الثمانية المذكورة لعدم تعلق احدى الجملتين بالاخرى او ظهر كون الواو للعطف
رجع الاستثناء الى الكل وحيث امكن ان يكون للابتداء والعطف كما في الاقسام السبعة الباقية فالوقف
واحتج المصنف على مذهب اصحابه القائلين برجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة بان المقتضي لرجوع الاستثناء
عدم استقلاله فانه لما دعت الحاجة الى الاستثناء ولا يستقل بنفسه دعت الحاجة الى عوده الى
غيره وهذه الضرورة والحاجة مندفعة برجوعه الى جملة واحدة فيكفي في الاستثناء جملة منها والجملة
الاخيرة اقرب من الاستثناء والقرب مرجح فتعينت الجملة الاخيرة لعود الاستثناء اليها واحتج ايضا بآية القذف
وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا على القول بان الاستثناء فيها متصل لا يعود الى الكل لانه لا
يعود الى الجلد بالاتفاق السابعة العاطفة تجعل الجمل المتعددة كالمفردة الى آخره

احتج الشافعية على عود الاستثناء الى الكل بوجوه الاول ان الواو العاطفة تجعل الجمل المتعددة
سلم بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا لا فرق لغة بين قوله اضرب الجماعة التي فيها قتلة وسراق وزناة الا من تاب
وبين قوله اضرب من قتل وسرق وزنى الا من تاب في وجوب اشتراكهما في عود الاستثناء الى الجميع واجيب
بالمنع فلا نسلم ان العاطفة تجعل الجمل المتعددة كالمفردة وانما توجب العاطفة الاتحاد في المفردات
الثاني انه يجب عود الاستثناء الى الكل كما يجب عود الشرط والمشيئة الى الكل فانه اذا قال اكرم بني تميم واعط
بني خالد واحسن الى بني عمران كانوا فقهاء يعود الى الجميع وكذا لو قال والله لا اكلت الطعام ولا دخلت
الدار ولا كلمت ابدا ثم قال بعد الجميع ان شاء الله يعود الى الجميع اجاب المصنف بان الشرط مقدم تقديرا
وان تاخر لفظا بخلاف الاستثناء فيجوز عود الشرط الى الجميع لتقدمه ولا يجوز عود الاستثناء الى الجميع
لتاخره ولا نسلم ان قوله ان شاء الله استثناء حقيقة واطلاق الاستثناء عليه مجاز بل هو شرط كما في قوله اكرم
بني تميم ان دخلوا ولو سلم انه استثناء فلتوقف الكلام على آخره اذا اعتبر شرط الاتصال بقرينة اليمين حتى لو فرق
جمع م الكلام لا يكون عائدا الى الجميع بل الى الاخير فقط الثالث انه قد تدعو الحاجة الى الاستثناء عن الجمل
وتعقيب كل جملة باستثناء مستهجن مستقبح في اللغة اجاب بان تعقيب الاستثناء انما يكون مستهجنا عند
وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها ببعض واما عند عدم قرينة اتصالها فلا نسلم ان التكرير مستهجن
ولو سلم ان تكرار الاستثناء مستهجن مطلقا وجد قرينة الاتصال ام لا فالاستهجان انما هو لما في التكرار من
الطول مع امكان رعاية الاختصار بان يقول بعد الجمل الا كذا في الجميع الرابع الاستثناء الواقع عقيب الجمل
المتعاطفة بعضها على بعض بالواو صالح للعود الى الكل وصالح للعود الى البعض والعود الى البعض تحكم
البعض م لان العود الى بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح كالعام صالح للكل والبعض وتخصيصه تحكم اجاب بان صلاحية
الاستثناء للعود الى الجميع لا يستلزم ظهور الاستثناء في العود الى الكل والفرق بين العام وبينه ان العام
حقيقة في الكل بخلاف عود الاستثناء الى الكل فانه ليس حقيقة واما بيان الضرورة الى آخره
لما فرغ من بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة وهو نوع بيان يقع بغير
ما وضع للبيان فان الموضوع للبيان النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو على وجوه منها ما هو في
حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق مثل قوله تعالى فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله وورثه ابواه اوجب شركة الابوين مطلقا حيث اسند
الارث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم خصص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث فدل على
ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب

بصدر الكلام الموجب للشركة لا لمحض السكوت اذ لو بين نصيب من غرامات الشركة بصدر الكلام لا تعرف نصيب
الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان
المقدار ومثال هذا النوع من المسايل اذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح وسكت عن نصيب
نفسه بان قال خذ هذا المال مضاربة على ان لك نصف الربح جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب
هو الذي يستحق بالشرط واما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل واما العكس بان بين نصيب نفسه
من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب
شيئا جاز العقد استحسانا ويأباه القياس لانه لم يبين ما هو المحتاج الى البيان وهو نصيب المضارب من
الربح واما ذكره لا يحتاج الى البيان وهو نصيب نفسه لان نصيب رب المال ليس مستحقا بالشرط وليس بوجه
من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاحتمال
اذ من الجائز انه اراد اشتراك عاملين في الربح بان يشترط بعض الربح لعامل اخر يعمل معه بخلاف ما اذا
بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر ما يحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط والاستحسان
ان ذكر نصيب نفسه من الربح بيان لان عقد المضاربة عقد شركة في الربح فيتضمن صدر الكلام وهو قوله
خذ هذا المال مضاربة الشركة ظاهرا والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احدهما كان ذلك
بيانا في حق الاخر ان له ما بقي كما ذكر في قوله تعالى وورثه ابواه وكذلك اذا اوصى بثلث ماله لرجلين على
ان لفلان منهما من ذلك الثلث كذا يكون بيانا ان الباقي للاخر ومن بيان الضرورة سكوت النبي صلى الله عليه وسلم
عن تغيير امر يعاينه من قول او فعل فانه يدل على حقيته ذلك الامر مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب كانوا يواظبون عليها فسكت عنها واقرهم عليها ولم ينكرها
عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى
وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن
المنكر ومن هذا النوع السكوت عند الحاجة الى البيان كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور وهو ان يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح فتلد منه ثم تستحق والولد حر بالقيمة لان امة
ابقت فأتت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل فتزوجها رجل من بني عذرة فجاءت منه بالاولاد
ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان
ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم ثم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وسكتوا
عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن

بوجه

بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق طالب حكم الحادثة وهو جاهل بما هو
واجب له وكانت هذه الحادثة اولى حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا
وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي وكسكوت البكر في النكاح
بيانا لحالها التي توجب كون السكوت بيانا وهي الحياء على ما اشارت اليه عائشة رضي الله عنها في قولها ان
البكر لتستحيي يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على الجواب بحال الحياء بين البكر وبين التكلم بما هو الاذن
الذي يكون فيه اظهار الرغبة في الرجال وكقول اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في امة ولدت ثلاثة في بطون
مختلفة فادعى المولى اكبرهم كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الباقين نفيا للباقين بدلالة الحال
فيه وهي ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفي نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت
عن بيان نسب الاخرين بعد ما وجب عليه الاقرار بنسبه لو كان منه كان دليل النفي لانه موضع الحاجة الى البيان
فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي ومن بيان الضرورة السكوت الذي جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كسكوت المولى
عن عبده اذا رآه يبيع ويشتري فسكت عن نهيه كان سكوته اذنا له في التجارة عند اصحاب ابي حنيفة وكسكوت
الشفيع عن الطلب بعد العلم فانه رد للشفعة بهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمنع المشتري من التصرف او ينقض
عليه الشفيع تصرفه فيلزمه الضرر والغرور فجعل ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت في اصله
غير موضوع للبيان بل هو ضده

مسئلة مثل ما يثبت بيانه بيان ضرورة الى اخره

ومن السكوت الذي
جعل بيانا لضرورة طول الكلام السكوت عن المميز في مثل مائة ودرهم فانه بيان ضرورة بواسطة العطف وظهوره في
ان المراد الجنس في المعتاد عرفا والشافعي رحمه الله الغى المائة على اجمالها وقال ابهم الاقرار بمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير
له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير والبيان لغة فان شرط العطف المغايرة بين المعطوفين
حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه وشرط البيان والتفسير عدم المغايرة فان الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها
فلا يصلح العطف للبيان ولو كان العطف في مائة ودرهم للبيان لكان العطف في مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد
للبيان ايضا وجه ما قاله اصحاب ابي حنيفة وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ليس بيانا من جهة الوضع بل هو بيان
من جهة العادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وعطف المقدرات التي ثبت مثلها في الذمة عند كثرة العدد كمائة
وعشرة دراهم متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فيجعل قوله ودرهم بيانا عند قيام العرف

مسئلة الفعل بيان الى اخره

ذهب جمهور الاصوليين الى ان الفعل يكون بيانا خلافا لطائفة شاذة
حجة الجمهور ان النبي عليه السلام عرف الصلوة والحج بالفعل فان كلا من الصلوة والحج مجمل وبينه النبي عليه السلام

اولاده

بتعلمه الطائفة الثالثة قالوا البيان وقع بالقول وهو قوله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم
احاب المصنف بان قوله صلوا وخذوا دليل على ان الفعل هو المبين لا انه بيان لان قوله صلوا وقوله خذوا قوله ص
لم يشتمل على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج وايضا نقطع ان مشاهدة فعل الصلوة والحج ادل في بيانه وتعريفه
على معرفة تفاصيل الصلوة والحج من الاخبار عن الفعل اذ ليس الخبر كالمعاينة واذا جاز البيان بالقول
فبيانه بالفعل الذي هو ادل اولى قالوا البيان بالفعل قد يطول زمانه فلو كان الفعل بيانا لتاخر البيان
مع امكان البيان قبل الفعل بالقول اجاب بان تاخر البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز والبيان
بالفعل وان سلم تاخره عن وقت الخطاب فلا يلزم تاخره عن وقت الحاجة مسئلة لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة الى اخره لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة بالاتفاق الا على القول بجواز تكليف
ما لا يطاق واما تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقد اختلفوا فالجمهور على جوازه مطلقا
والصيرفي على امتناعه مطلقا والكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على جواز تاخير البيان في المجمل وعلى الامتناع
في التخصيص وابو الحسين البصري على جواز تاخير البيان في المجمل واما غير المجمل فيجوز تاخير بيانه التفصيلي ولا
يجوز تاخير البيان الاجمالي وهو ان يذكر وقت الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم
سينسخ والجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار على جواز تاخير بيان النسخ دون غيره لنا قال الله خمسه
ثم بين ان السلب للقاتل الى اخره حجة القائلين بجواز تاخير البيان الى وقت الحاجة مطلقا قوله واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى فانه اثبت خمس الغنيمة للمذكورين واثبت لذوي
القربى عموما نصيبا وكل واحد من الغنيمة وذوي القربى ماله ظاهر اريد خلافه من غير ذكر البيان التفصيلي
والاجمالي معه ثم بعد ذلك بين ان السلب للقاتل اما بالعموم المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم من قتل
قتيلا فله سلبه واما براي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه وايضا بين ان ذوي القربى بنو هاشم
دون بني امية وبني نوفل وهذا تاخير للبيان التفصيلي والاجمالي لانه لم ينقل اقتران بيان اجمالي ولو
كان البيان الاجمالي مقارنا لنقل ظاهرا مع ان الاصل عدمه وايضا قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه في ابتداء
نزوله كان الصلوة ظاهرة في غير ذات الاركان المخصوصة مع ان المراد منها ذات الاركان ولم يقترن بها
بيان لا تفصيلي ولا اجمالي ثم بين بعد ذلك جبريل للرسول صلى الله عليه وسلم وبين الرسول للامة وكذلك
الزكوة فانها في ابتداء نزول قوله تعالى واتوا الزكوة ظاهرة في غير المقدار المخرج من النصاب وكذلك السرقة
فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن
به بيان المراد اي شيء لا التفصيلي ولا الاجمالي ثم بين النبي عليه السلام الصفة والمقدار الذي يجب به القطع

والحرز واعترض على هذه الوجوه بان البيان الموخر في هذه الصور التفصيلي وبان الاوامر التي ذكرتم متروكة
الظواهر فلا يصح التمسك بها اتفاقا والذي يدل على انها متروكة الظواهر ان اجراءها على ظواهرها يستلزم جواز
تاخيرها عن وقت الحاجة وهو ممتنع وذلك لان الامر ان كان للفور لم يجز تاخير بيانه عن وقت الخطاب
لان وقت الخطاب وقت الحاجة وان كان للتراخي لجاز الفعل وقت وروده فيكون حينئذ وقت الحاجة
واجيب بما سبق وهو انه لو اقترن به بيان اجمالي لنقل ظاهرا مع ان الاصل عدمه وبان الامر قبل البيان
لا يجب به شيء فلا يفيد قبل البيان لا الفور ولا التراخي واستدل على جواز تاخير المخصوص بقوله تعالى ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة وكانت البقرة المامور بذبحها معينة لان الله عينها بعد سؤالهم عن البقرة المامور بذبحها
حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون
ثم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها فعينها بقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ثم قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي ان البقر تشابه علينا فعينها بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها والضمير
المونث المنصوب في المواضع ضمير المامور بها فلو لم يكن البقرة معينة لم يكن للسؤال والجواب معنى ولان الله تعالى
لم يامرهم بمتجدد اجاب المصنف بان البقرة المامور بذبحها غير معينة فان الصيغة مطلقة لقوله تعالى اذبحوا بقرة
فانها نكرة والنكرة مطلقة ولو ذبحوا اي بقرة شاؤوا اجزاتهم كما قال ابن عباس رضي الله عنهما ولكنهم شددوا في السؤال
فشدد الله عليهم بدليل قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فقيد المطلق وذلك نسخ يجوز تاخيره كما سبق في النسخ
واستدل ايضا على جواز تاخير المخصص بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم
غير مراد وقد تاخر المخصص الذي هو بيانه لانه لما نزل هذه الاية قال الزبعرى لاخاصمن النبي صلى الله عليه وسلم
فقال فقد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون والنبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه بل سكت الى حين
ما نزل بيان ذلك بعد حين وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى فخصت به اجاب بانا لا نم ان قوله
تعالى وما تعبدون يعم الملائكة والمسيح فان ما لما لا يعقل فقوله انكم وما تعبدون مبين فلا يكون الاية الثانية مخصصة
ومبينة لذلك العموم بل هو زيادة بيان لدفع تعنت المعترض وايضا قوله تعالى عن الملائكة انا مهلكوا اهل هذه القرية
ان اهلها كانوا ظالمين عام يعم لوطا ومن معه من المومنين ولم يبين وقت وروده اخراج لوط ومن معه من المومنين
ثم خصه بعد سؤال ابرهيم ان فيها لوطا بقوله نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله اجاب المصنف بانا لا نم
تاخير بيان هذا بل البيان مقترن بها فانه مبين بقوله ان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيها الا من كان
ظالما وكيف لا يكون مقارنا وانه لم يتخلل بين قول الملائكة غير سؤال ابرهيم وهو قوله ان فيها لوطا فهو كالا
في الاية الاخرى وهو قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين والفرق بين المحل

والعام بجواز تاخير بيان المجمل وعدم جواز تخصيص العام ان بيان المجمل تفسير والتخصيص تغيير للعام وقد
عرفت جواز تاخير بيان التفسير وعدم جواز تاخير بيان التغيير   قالوا تاخير بيان المجمل تاخير صفة
العبادة الى قوله فبعضهم   القايلون بجواز تاخير بيان النسخ دون غيره قالوا تاخير بيان المجمل تاخير صفة العبادة
لان صفة العبادة انما تعلم ببيانها وتاخير صفة العبادة مخل لعبادة في وقتها للجهل بصفتها بخلاف النسخ
فان تاخير بيانه لا يخل بفعل العبادة في وقتها لان صفة العبادة مبيّنة اجاب بان وقت العبادة وقت
بيانها لا قبله اي لا وقت الامر بها وصفة العبادة معلومة وقت فعلها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل
لجاز الخطاب بما لا يفيد اي المهمل ثم بين الخطاب مراده من المهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان المجمل لا يفهم منه شيء كالمهمل فجواز الخطاب بالمجمل يستلزم جواز الخطاب بالمهمل اجاب بالفرق فان المهمل
لا يفيد اصلا بخلاف المجمل فان الخطاب به يفيد فايدة التكليف باعتقاد ان المراد منه حق مع انتظار بيانه
وانه مخاطب باحد مدلولاته وان لم يفد ما هو المراد على التعيين فيطيع المكلف بالعزم على الفعل ويعصي بالعزم
على الترك   المانع مطلقا الى اخره   المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا
قالوا لو جاز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر اريد به غيره لكان جواز تاخير البيان الى مدة معينة
وهو تحكم لان الغرض من الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على السواء فتعيين زمان للبيان
دون غيره تحكم ولم يقل به احد او الى الابد فيلزم المخالفة للمراد لان المراد من الخطاب الاتيان بما اشتمل
الخطاب عليه واذا جاز تاخير البيان الى الابد فلا يتمكن المكلف من معرفته فلا يمكن الاتيان به فيلزم محالفة
المراد وهو باطل واجيب بان تاخير البيان الى زمان معين عند الله تعالى وهو الوقت الذي يكون المكلف
مكلفا بالفعل في ذلك الوقت اي وقت الحاجة الى البيان فاي وقت وجب على المكلف العمل بمدلول اللفظ
به فذلك الوقت هو وقت الحاجة الى البيان قالوا لو جاز تاخير بيان ما له ظاهر اريد به غير ظاهره لكان
مفهما لخطابه في الحال لانه لا يخلو اما ان لا يكون مخاطبا لنا في الحال وهو باطل بالاتفاق او يكون مخاطبا
لنا في الحال وح يجب ان يكون قاصدا لتفهيمنا لخطابه في الحال لان الخطاب يستلزم التفهيم والا لخرج
عن كونه مخاطبا لنا حالا ولا يجوز ان يكون مفهما لخطابه في الحال لانه ليس القصد تفهيم ما هو الظاهر
من الخطاب والا لكان قاصدا لجهلنا وهو قبيح ولا القصد تفهيم ما هو باطنه وهو المراد من الخطاب
والا لكان قاصدا لخطابه بما لا طريق لنا اليه دون البيان وهو ايضا قبيح واجيب بانه لو صح ما ذكرتم
يلزم عليه الخطاب بما علم الله انه سينسخه فان جميع ما ذكر من الاقسام بعينها متحققة لظهور الخطاب
في الدوام وهو غير مراد والخطاب صحيح بالاتفاق قالوا لو جاز تاخير البيان فيما له ظاهر اريد غيره لجاز

الخطاب بالمهمل ثم تاخير بيانه وبيان الملازمة وبطلان اللازم قد تقدم اجاب بان المجمل يفيد معنا فيعتقد على
اجماله والمهمل لا يفيد شيئا اصلا   واما التبديل وهو النسخ الى اخره   لما فرغ من بيان الضروب وما
يترتب عليه من المسايل والمباحث شرع في بيان التبديل وهو النسخ فان النسخ في اللغة عبارة عن التبديل قال الله تع
واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شيء فيخلفه غيره يقال نسخت
الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا والنسخ بحسب الشرع هو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتاقيت
بنص متاخر عن مورده فخرج البيان وبيان غير الانتهاء وبيان انتهاء غير الحكم وبيان انتهاء حكم غير شرعي ليس شيء
منها نسخا وقوله مطلق اي غير مقيد لا بقيد التابيد ولا بقيد التاقيت احترز به عن الحكم الموقت بوقت خاص
فانه لا يصح نسخه قبل انتهايه وعن الحكم المقيد بالتابيد فانه لا يصح نسخه قوله بنص اراد به الكتاب والسنة
احترز به عن الاجماع والقياس وغيرهما وقوله متاخر عن مورده اي عن زمان وروده احترز به عن التخصيص
وعن الاستثناء والغاية والشرط والوصف قال فخر الاسلام النسخ بيان بالنسبة الى الشارع تبديل بالنسبة
الينا اي النسخ في حق الشارع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى
بانه ينتهي في وقت كذا بالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين
توقيته الحكم المنسوخ فكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر لان اطلاق الاعربي يوهمنا بقاء ذلك الشيء على التابيد
من غير ان نقطع القول به في زمن الوحي فيكون تبديلا بالنسبة الينا لان ما كان ظاهر الثبوت زال وخلفه
شيء اخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء الاجل المعلوم عند الله فان المقتول ميت باجله اذ لا
عند اهل الحق اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه وفي حق القاتل تبديل وتغيير وقطع
للحيوة المظنون استمرارها واذا كان للنسخ جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة الرفع بالنسبة الينا
فيجوز ان يحد باعتبار كل من الجهتين اما باعتبار جهة البيان فكما ذكر واما بالنسبة الى جهة الرفع فبان يقال
النسخ هو رفع حكم شرعي بعد ثبوته بنص متاخر عنه قوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره قال المصنف
وقد احترز في هذا الحد بقوله بعد ثبوته عن رفع الاباحة الاصلية فانه ليس بنسخ وفيه نظر فان قوله بعد
ثبوته معناه بعد ثبوت ذلك الحكم الشرعي والاباحة الاصلية حكم ثابت فلا يكون قوله بعد ثبوته مخرجا له
والاولى ان يقال بقوله شرعي يخرج عنه رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس بحكم شرعي قوله بعد ثبوته
يخرج به رفع الحكم الشرعي بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلوة عن النايم والغافل بالنوم والغفلة قبل
ثبوت الوجوب عليهما قوله بنص احتراز عن الاجماع والقياس فان الاجماع والقياس ليسا بناسخين للحكم الشرعي

قال المصنف ومن اجاز النسخ بالفعل يقول مكان قوله نص قوله بدليل شرعي قوله متاخر عنه احترز به عن
رفع الحكم الشرعي بالمتصل مستقلا مثل ما اذا قيل عقيب قوله تعالى اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة
او غير مستقل كالرفع بالاستثناء كما تقولوا صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغاية مثل صل
الى اخر الشهر وكالرفع بالشرط مثل صل ان كنت صحيحا ومنهم من يحترز عن الرفع وعرف النسخ بانه بيان انتهاء حكم
شرعي الى اخر فليس بحترز بطابل لانه ان قال المحترز عن اطلاق الرفع على النسخ بان الحكم وتعلقه قديمان والقديم
لا يرفع فعدم مفيد لان انتهاء امر الحكم على المكلف ينافي بقاء عليه لانه اذا انتهى امد الحكم لم يبق الحكم عليه وهو
معنى الرفع فانا لا نعني بالرفع الا عدم بقاء الحكم على المكلف وحينئذ يلزم وقوع فيما تحترز عنه ولا نعني
بالمرفوع الخطاب القديم ولا تعلقه العقلي القديم بل الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف تعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق
والحكم بهذا المعنى مشروط بعقل المحكوم عليه لان تعلق التنجيز لا يحصل الا بعد العقل ونحن نقطع بان الوجوب
المشروط بالعقل منتف بانتفاء العقل وبان تحريم شيء بعد وجوبه منتف لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة
في شيء واحد وان قال المحترز عن اطلاق الرفع على النسخ بان النسخ انما يكون لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل
وتعلق الحكم بالفعل في المستقبل لا يرتفع لان التعلق في المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرتفع لزمهم منع النسخ
قبل الفعل والفقهاء يجوزونه وان قال المحترز عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل يظن دوامه واستمراره والنسخ
بيان امد التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا اختلاف في المعنى لانه لا بد من زوال تعلق المذكور لانه بعد
بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار فصح اطلاق الرفع عليه حينئذ   مسئلة اهل الشرائع على جواز عقلا
الى اخره   اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا وخالف اليهود في الجواز عقلا وانقسموا
ثلاث فرق فذهبت الشمعونية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا
وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة نبينا لكن الى العرب خاصة لا الى الناس
كافة وخالف ابو مسلم الاصفهاني في الوقوع والدليل على الجواز العقلي العقل والسمع اما العقل فهو ان المخالف
ان كان ممن يعتقد على ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء كما يشاء من غير اعتبار حكمة ومصلحة فالقطع حاصل
بعدم استحالة التكليف بالفعل في وقت ورفع التكليف في وقت اخر كالامر بالصيام في شهر رمضان ونهي عن
الصيام في يوم العيد وان كان المخالف ممن اعتبر المصالح والحكمة والغرض في افعاله كالمعتزلة فالمصلحة قد
تختلف باختلاف الاوقات فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام
النهي عنه للمصلحة في وقت اخر واما من جهة السمع فمنها انه ورد في التورية ان الله تعالى قد امر ادم بتزويج
بناته من بنيه وقد حرم ذلك اي تزويج البنات من البنين في شريعة من بعده بالاتفاق ومنها ان الله تعالى

قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب
ما خلا الدم فلا تاكلوا وقد حرم كثير من الدواب على من بعده من ارباب الشرائع وهو عين النسخ واستدل على
المذهب الحق بوجوه مزيفة منها ان العمل في يوم السبت كان مباحا ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان
كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى اليوم الثامن من ولادة الطفل وقيل يوم ولادة الطفل
عند اليهود ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم الجمع بين الاختين عند
اليهود واجيب عنه بان الصور الثلاث كانت مباحة بدليل الاصل ورفع اباحة كانت ثابتة
عقلا ليس نسخا بل النسخ انما يكون لحكم شرعي وتمسك اليهود في امتناع النسخ بشبهة خمس الاول قالوا
لو صح نسخ شريعة موسى لبطل قول موسى المتواتر ان شريعته مؤبدة ما دامت السموات والارض واللازم
باطل لان موسى رسول صادق بالاتفاق بيان الملازمة ان قوله يدل على ان شريعته مؤبدة فلو نسخت
يلزم بطلان قوله اجاب بان هذا الخبر مختلق اي مفترى قيل ان اول من وضع ذلك لليهود ابن الراوندي
ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والقطع حاصل بحسب العادة بانه لو صح هذا
الخبر عندهم لذكروا لرسول الله وعارضوا به نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم
الشبهة الثانية قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت لم تكن ظاهرة حالة الامر لزم البداء وهو على الله محال والا اي وان
لم ينسخ لحكمة ظهرت فهو عبث والعبث على الله محال اجاب بان هذه الشبهة مبنية على ان احكام الله تعالى
تابعة للحكمة والمصلحة وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين وهي باطلة وبعد تسليم اعتبار الحكمة والمصلحة
يجاب بان النسخ لحكمة علم الله ان تلك الحكمة تكون عند نسخ الحكم لاختلاف المصلحة بحسب الازمان والاحوال
فلم يلزم تجدد ظهور ما لم يكن الشبهة الثالثة قالوا الخطاب الاول الوارد عليه النسخ ان كان مقيدا بوقت
محدود معين فليس بنسخ لان الحكم ينتهي بنفسه بانتهاء ذلك الوقت المعين وان كان الخطاب الاول
دل على التابيد لم يقبل النسخ لوجوه اربعة الاول انه لو قبل النسخ لزم التناقض لانه حينئذ يلزم اجتماع الاخبار
بتابيد الحكم والاخبار بنفي التابيد وهو تناقض فان اخبار الشارع صادق الثاني انه لو قبل النسخ لادى
الى تعذر الاخبار بالتابيد لجواز طريان النسخ على ما دل على التابيد الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى نفي الوثوق
بتابيد حكم ما لجواز طريان النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ لادى الى جواز نسخ شريعتكم لان النص الدال
على التابيد حينئذ لا يمنع النسخ اجاب المصنف بان الخطاب الاول الوارد عليه النسخ مطلق غير مقيد
بوقت معين ولا بالتابيد فيدل على تعلق الوجوب واما بقاء الوجوب وعدم بقائه فلا يستفاد من الصيغ
ولو سلم دلالة الخطاب الاول الوارد عليه النسخ على التابيد صريحا منع لزوم التناقض على قول من يجوز النسخ

فان الامر بشي في المستقبل ابدا لا يستلزم استمراره وانما يستلزم الامر بشي في المستقبل ابدا ان الفعل في
المستقبل ابدا متعلق الوجوب بيان ذلك ان الامر بشي في المستقبل ابدا نحو صوموا رمضان ابدا لا يستلزم
استمرار وجوب الصوم في الرمضانات كلها وانما يستلزم ان الرمضانات كلها متعلقة الوجوب فاذا
نسخ زوال التعلق به لم يكن مناقضا كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو
كان فانه متعلق الوجوب لا انه يستمر الوجوب طول عمره وانما التناقض في الاخبار نحو الوجوب ابدا مع سنة
نسخه كما تعالى وجوب صوم عاشوراء باق ابدا فانه يمتنع ان ينسخ والا لزم الكذب في خبر الله ونسخ شريعتنا
يح لثبوت الاخبار المتواترة من الصادق بتأبيدها الى يوم القيمة وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله صلعم
لا نبي بعدي والخلف في خبر الصادق محال الشبهة الرابعة لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان
النسخ اما قبل وجود الفعل وهو باطل اذ لا ارتفاع لما لم يوجد واما بعد وجود الفعل وهو باطل
ايضا لانه معدوم والمعدوم لا يرتفع واما مع وجود الفعل وهو محال والا لزم ارتفاعه حال وجوده فيلزم الجمع
بين النفي والاثبات اجاب بان المراد بنسخ الحكم ان التكليف الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا
عليه زال كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع الشبهة الخامسة قالوا ان علم الله تعالى استمرار الحكم المنسوخ
ابدا فلا نسخ له والا لزم وقوع خلاف ما علم الله تعالى وهو محال وان علم الله استمراره الى وقت معين فلا نسخ ايضا
واليه اشار بقوله وكذلك ان كان مغيا بغاية معينة لان ارتفاع الحكم حينئذ بوجود غايته وانتهائه بها ليس
بنسخ اجاب بان الله يعلم استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي علم الله تعالى انه يرتفع ذلك الحكم بالنسخ وارتفاع
الحكم بالنسخ محقق نسخه ولا يمنعه والحجة على ابي مسلم الاصفهاني ان يقال اجماع الامة على ان شريعتنا ناسخة
للشرائع التي قبلها وعلى ان وجوب التوجه الى الكعبة ناسخ لوجوب التوجه الى بيت المقدس وعلى ان آية المواريث
وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ناسخة لآية وصية الوالدين وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين   مسئلة شرط النسخ التمكن من الاعتقاد فيجوز
قبل الفعل الى آخره   اتفقوا على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل والمراد من التمكن ان يمضي بعد ما
وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به واختلفوا في جواز نسخ الفعل قبل التمكن منه وهو
على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما قيل صوموا
غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل لا تصم واعلم
ان حكم النسخ عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم بيان لمدة عمل القلب والبدن بالنسبة وعمل القلب بالانفراد.

اخرى واشترط التمكن من الاعتقاد فهو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل التقادير والتمكن
من العمل من الزوائد الذي يحتمل النسخ بيانا للمدة ويحتمل ان لا يكون ان يكون اذا عرفت فنقول شرط النسخ التمكن من
الاعتقاد فيجوز قبل التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة والصيرفي والحجة على ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز
من وجوه الاول اذا ثبت ان التكليف يتوجه قبل الفعل وجب جواز رفع التكليف الثابت قبل الفعل
بالناسخ والمقدم حق لما ثبت في الاحكام فالتالي كذلك بيان الملازمة اعتبار جواز الرفع بالناسخ بجواز رفع
التكليف بالموت والجامع قطع التكليف الثابت الثاني ان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف
ورفع التكليف بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومع الفعل ايضا محال لانه يلزم منه اجتماع النفي والاثبات
في وقت واحد وهو محال فتعين ان يكون النسخ قبل الفعل الثالث انه لو لم يجز النسخ قبل الفعل لم يقع لان الوقوع
دليل الجواز لكنه قد وقع فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج وقد نسخ فرض
خمسين صلوة ليلة المعراج بفرض خمس صلوات قبل التمكن من الفعل واستدل على هذا المذهب بدليل ضعيف
وهو قصة ابرهيم فانه عليه السلام امر بذبح ولده بدليل قوله تعالى حكاية عن الولد افعل ما تؤمر والمامور به الذبح
لانه قال ابرهيم عليه السلام اني ارى في المنام اني اذبحك وبدليل اقدام ابرهيم على الذبح فلو لم يكن الذبح مامورا به
لم يقدم عليه فثبت ان ذبح الولد مامور به ونسخ قبل التمكن واجيب عنه بانا لا نم انه نسخ قبل التمكن فان
الله امر فانهم غير مثبتة وانما لم يحصل الامر بمحله للفداء الذي منعه من الاتصال بمحله لا للنسخ واعترض
على الاستدلال المذكور بعد تسليم انه نسخ عنه الامر بالذبح لكن لا نم انه نسخ قبل التمكن وانما يكون النسخ قبل
التمكن لو اقتضى مطلق الامر الوجوب على الفور او تضيق وقت الوجوب واجيب بانه لو كان الوقت
موسعا لقضت العادة بتاخير مثل هذا الفعل رجاء النسخ او موت احدهما لعظم مثل هذا الامر ولانه
لو كان الوقت   موسعا لم يمتنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمتنع رفع تعلق الوجوب قبل وقت
الفعل لان وجوب الفعل باق على المكلف اذا لم يات بالفعل في اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فقد بقي
الامر اي الوجوب على المكلف هو المانع من جواز نسخ الفعل عند المعتزلة حذرا من توارد النفي والاثبات على
محل واحد في وقت واحد فيمتنع النسخ في باقي وقت الموسع ويمتنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع
التكليف بنفسه ويمتنع ايضا في اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فتعين ان يكون النسخ قبل الوقت
الموسع المانعون من النسخ قبل التمكن قالوا لم يؤمر ابرهيم عليه السلام بالذبح وانما توهم الامر به ولهذا نسبه
الى المنام فقال اني ارى في المنام اني اذبحك وعلى تقدير الامر يجوز انه عليه السلام امر بمقدمات الذبح
نفسه ولذلك قيل قد صدقت الرؤيا فلو كان مامورا بنفس الذبح ولم يحصل لما صدق الرؤيا اجاب

بان منام النبي عليه السلام فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحيٌ معمول به واكثر وحي الانبيا كان بطريق المنام
وقد روي عن النبي عليه السلام ~~فيما سمعنا من الاحبار~~ ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولو كان وهما لا وجبا
لما جاز ابرهيم عليه السلام الاقدامُ على الذبح لانه ح لا يكون حراما وابرهيم عليه السلام كيف يقدم على الحرام
والامر بالمقدمات خلاف الظاهر فلا يحمل على خلاف الظاهر قالوا سلمنا انه كان ماموراً بالذبح حقيقة
الا انه وجد الذبح منه وكلما ذبح التحم عنقه اى صار صحيحا بان التحم الجرح للبرء وايضا روي ان الله
جعل على عنقه صفيحة نحاس او حديد مانعةً له من الذبح لا ان ذلك كان بطريق النسخ اجاب بانه لو التحم
لاشتهر لانه معجز باهر يتوفر الدواعي على نقله ولانه ح يكون الامر بالذبح تكليفا بما لا يطاق ولا شتهر ومع هذا
يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن من الذبح عند وجود الصفيحة قالوا لا يجوز النسخ قبل الفعل لانه لو جاز
النسخ قبل الفعل فاما ان يومر المكلف بالفعل وقت نسخه فيلزم توارد النفي والاثبات مع اتحاد الوقت
والمحل او لا يومر بالفعل في ذلك الوقت فلا نسخ لعدم ارتفاع شئ اجاب عنه بانه لم يكن ماموراً به في ذلك
الوقت لوجود الناسخ فيه بل يكون مأموراً به قبل ذلك الوقت وانقطع عنه التكليف عند دخول
وقته بالناسخ كما يسقط عنه التكليف بالموت مسئلة اذا قيد المامور به بالتابيد لا يجوز نسخه
الى اخره ذهب المصنف الى ان المامور به اذا قيد بالتابيد كقوله صوموا ابدا لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو
كان التابيد لبيان زمان الوجوب نصا مثل الصوم واجبٌ وجوبا مستمرا ابدا لم يقبل النسخُ وفاقا واحتج
المصنف على ما ذهب اليه بان صيغة التابيد يقتضي تقييد الحكم بالتابيد فكان نصا على عدم انتهائه والناسخ
بان انتهائه فيتناقض وايضا الاول يقتضي الايجاب ابدا والناسخ يقتضي عدم الايجاب في بعض
الاوقات فيتناقض الجمهور قالوا لا منافاة بين تابيد الفعل الذى يتعلق به التكليف اى بين ايجاب الفعل
ابدا مثل صم ابدا او بين انقطاع التكليف في بعض الاوقات بالناسخ فان قوله صم ابدا لا يزيد في الدلالة على
تعيين الوقت والتنصيص عليه على قوله صم غدا ثم نسخ قبل دخول الغد وكما جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول
الغد فكذلك جاز نسخ صوموا ابدا فيسقط التكليف بالناسخ كانقطاع التكليف قبل الغد بالموت قال
المصنف المنافاة ثابتة بين تكليفين يفيد احدهما بالدوام على سبيل التنصيص ويفيد الاخرى اى الناسخ
بعدم الدوام ولا شك ان بين الدوام على سبيل التنصيص وبين عدم الدوام منافاة بخلاف الموت
فان التكليف الذي طرأ عليه الموت لم يكن الدوام فيه على سبيل التنصيص مسئلة الجمهور
على جواز النسخ بالاثقل الى اخره الجمهور على جواز النسخ ببدل اثقل خلافا لبعض الشافعية واما جواز
النسخ ببدل اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان ببدل حِلِّ الاكل وهو الاخف ونسخ

مساو مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة فمتفق عليه والدليل
على جواز النسخ ببدل اثقل من وجهين تقرير الاول منهما انه ان لم يقل برعاية الاصلح وان الحكم تابع
للحِكَم والمصالح فلا اشكال فان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان قيل برعاية الاصلح فلا امتناع
عقلا في ان ينسخ حكم ببدل اثقل لجواز ان يكون مصلحة المكلف ورعاية الاصلح في حقه بالاثقل وتقرير
الثاني منهما انه لو لم يجز النسخ ببدل اثقل لم يقع فان الوقوع دليل الجواز واللازم باطل فان النسخ
ببدل اثقل واقع فانه نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بوجوب الصوم على التعيين وهو اثقل
ونسخ وجوب عاشوراء بوجوب صوم رمضان وهو اثقل ونسخ الحبس في البيوت والتعنيف
حدا على الزنا بالحد وهو جلدُ مائة والتغريبُ عاما في حق غير المحصن والرجمُ بالحجارة في
حق المحصن ولا شك انه اثقل ونسخ الصفح والاعراض عن الكفار بقتالهم معاتلهم بقتالهم ثم م.
كافة ولا شك انه اثقل القائلون بعدم جواز النسخ ببدل اثقل قالوا ان النسخ ببدل
اثقل اشق فنقلهم من الاخف الى الاثقل اشق وابعد من المصلحة لانهم ان امتثلوا
التزموا زيادة المشقة وان تركوا الزمهم العقوبة اجاب بان هذا لازم في ابتداء
التكليف فان الشارع نقلهم من سعة الاباحة فنقلهم الى التكاليف الشاقة ابعد عن
المصلحة وبتقدير القول بكون الحكم تابعا للمصلحة فلا يبعد ان يكون المصلحة في
الانتقال الى الاثقل كما يسقمهم بعد الصحة ويضعفهم بعد القوة لانه علم ان السقم
والضعف اصلح قالوا قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اي
نات بخير منها لكم وليس المراد منه انه ياتي بخير من الاية في نفسها اذ القران
كله خير لا تفاضل فيه ولا شك ان الاخف خير من الاثقل بالنسبة الينا
فان الاثقل اشق والاشق ليس بخير للمكلف اجاب بان الاثقل خير
للمكلف باعتبار جزيل الثواب في العاقبة على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله كتب لهم به عمل صالح
مسئلة يجوز نسخ التلاوة والحكم معا الى اخره اتفق الجمهور على
انه يجوز نسخ التلاوة والحكم معا ونسخ التلاوة وحدها ونسخ الحكم وحده
خلافا لطايفة شاذة من المعتزلة والدليل على ما اتفق عليه الجمهور ان
جواز تلاوة الاية حكم ولهذا يثاب عليها بالاجماع وقد قال صلى الله عليه وسلم

من قرا القران واعربه فله بكل حرف عشر حسنات وما يترتب على الاية من الوجوب
والتحريم حكم اذا كانا حكمين متغايرين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت وبعينه
في وقت وان يكون اثبات احدهما مصلحة مطلقا واثبات الاخر مصلحة في وقت
دون وقت واذا كان كذلك جاز رفعهما ورفع احدهما دون الاخر كغيرهما من الاحكام
وايضا الوقوع اما وقوع نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ما روت عايشة رضي الله عنها
انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات وليس
في المصحف عشر رضعات ولا حكمها ثابت في الشرع واما نسخ التلاوة دون
الحكم فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله فانه منسوخ التلاوة دون الحكم
وجعل المصنف من قبيل ما نسخ التلاوة دون الحكم قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
في كفارة اليمين متتابعات واما نسخ الحكم دون التلاوة فكنسخ حكم اية الاعتداد بالحول
وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول منكم صح
غير اخراج فانه نسخ حكمه دون تلاوته وكنسخ حكم اية حبس الزاني والاذى
بالحد وهو قوله تعالى واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة
منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه بوجوب الحد دون تلاوته
المانعون من جواز النسخ قالوا التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم والمنطوق مع المفهوم
فكما انه لا انفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فكذلك لا انفكاك
بين التلاوة وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما بدون الاخر اجاب عنه بانا لا نم
ان العالمية ~~والعلم~~ مغايرة لقيام العلم بالذات فان العالمية هي قيام العلم
بالذات فلا يمكن انفكاك العالمية عن العلم ولا العلم عن العالمية بخلاف التلاوة
مع الحكم فانه يمكن بقاء التلاوة بدون الحكم وبالعكس اي بقاء الحكم بدون التلاوة
فجاز بقاء التلاوة دون الحكم لترتيب حكم الاعجاز وجواز الصلوة عليها
وهما مقصودان كالمتشابه فجاز انفكاك نسخ احدهما عن الاخر وايضا
التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا انتفى دوام الامارة لم يلزم انتفاء
مدلولها اذ لا يلزم من انتفاء العلامة انتفاء الحكم وبالعكس اي لا يلزم من

انتفا

انتفاء الحكم انتفاء الامارة قالوا لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة لانه لو نسخ الحكم
بدون التلاوة كانت التلاوة موهمة بقاء الحكم لكون التلاوة امارة الحكم فيؤدي
الى ايقاع المكلف في الجهل وتزول فايدة القران اذ الفايدة بيان الاحكام
التي دلت التلاوة عليها اجاب بانا لا نسلم انه يلزم وقوع المكلف في الجهل
فانه لا جهل مع قيام الدليل الناسخ لا للمجتهد ولا للمقلد لان المكلف المجتهد للمقلد صح
يعلم الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل والمقلد يرجع الى المجتهد لان فرضه التقليد
ولا نسلم ايضا انه تزول فايدة القران فان فايدة ~~القران~~ التلاوة لا تنحصر في
الحكم بل تكون فايدته كونه قرانا معجزا وكونه قرانا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته
وكونه قرانا يقرأ في الصلوة مسألة الزيادة على النص نسخ الى اخره
اتفق العلماء على ان الزيادة على النص اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها
عن العبادات فان المزيد عليها لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة
صلوة على صلوات او صوم او حج او زكوة لانها زيادة حكم في الشرع من غير
تغيير الاول وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على
الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا ذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على
الصلوة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو غير صحيح لان وسطى صح
النسخ انما يكون بحكم شرعي وكون العبادة وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي
فلا يكون نسخا ولانه يلزم عليه انه لو اوجب الشارع اربع صلوات ثم اوجب
صلوة خامسة او زكوة او صوما ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة
عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف
الاجماع وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه
تاخرا يصح القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة قيد الايمان في رقبة
كفارة اليمين وزيادة النفي اي التغريب على الجلد في حد الزاني بعد اتفاقهم على
ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا فقال عامة
العراقيين من مشايخ الحنفية واكثر المتاخرين من مشايخ ما وراء النهر انها تكون

نسخا معنى وان كان بيانا صورة وهو مختار فخر الاسلام وقال اكثر اصحاب
الشافعي انها لاتكون نسخا واحتج المصنف على ان الزيادة على النص نسخ بان
المطلق لاتعرض له بقيد فتساوي الافراد بالنسبة اليه وهو معنى مقصود
من الكلام له حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما ينطلق عليه الاسم
من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود مناف لمعنى المطلق فان
التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك القيد فاذا ورد متاخرا
كان رافعا لما اقتضاه الاول من الاطلاق فان الاول يستلزم الجواز بدون
القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه فاذا انهي الحكم الاول بالثاني كان الثاني
ناسخا له وبيانا لمدة انتهائه، حكمه القايلون بان الزيادة على النص ليست بنسخ قالوا
المطلق عام والعام لا يوجب القطع بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد
وحينئذ يظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن
المطلق المقيد فيكون تخصيصا اجاب المصنف بان التخصيص بيان ان بعض
ما تناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد مع تناول اللفظ له والمطلق من حيث
هو لادلالة له على المقيد بوجه كاسم الرقبة لايتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق من حيث هو
لادلالة له الا على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات اي الصفات الزايدة على الماهية من حيث
خصوصها وان كانت المشخصات لوازم للوجود فالمامور به في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي
والمكلف ياتي بالمطلق في ضمن مقيد اي مقيد كان هو من لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر على ذلك
المقيد وان لم نبنا ولان المطلق التقيد لم يكن تخصيصا ولان العام اذا خص منه شي وخرج المخصوص من ان
يكون مرادا بقي الحكم فيما وراء الخصوص ثابتا بنظم العام بعينه كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة بقي
الحكم في غيرهم ثابتا بلفظ المشركين بعينه فلا يكون التخصيص نسخا لان النسخ بيان مدة الحكم الثابت
وهذا لم يكن ثابتا لانه اخراج والحكم بعد زيادة القيد كتقييد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين ثابت
بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة فالتقييد اثبات فيكون نسخا فعلى هذا النفي اي التغريب اذا الحق بالجلد لم يبق
الجلد حدا بل صار بعض الحد وليس لبعض الشي حكم كله فتكون زيادة التغريب نسخا لا لنفس الجلد بل لكونه
حدا ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم ترد فرضية قراءة الفاتحة في الصلوة لان
اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران تقتضي الجواز

بدون الفاتحة وكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكذلك لم يرد اشتراط الطهارة للطواف لان اطلاق قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق يقتضي الجواز بدون الطهارة وكان تقييد الطواف بالطهارة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر
الواحد والقياس ومثل هذا كثير **قوله** مسئلة الاجماع لا ينسخ به لانه ان كان عن نص الى اخره اتفق
الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به والدليل عليه من وجهين احدهما ان الاجماع ان كان عن نص يكون الناسخ
هو النص لا الاجماع وان كان عن غير نص يكون عن قياس لا لضرورة فالاول اي الحكم المنسوخ بالاجماع
ان كان قطعيا يكون الاجماع خطاء لانه ينعقد على خلاف القطعي واذا كان خطاء لا يكون ناسخا
وان كان الحكم المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال شرط العمل به لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه
فلا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند الاجماع والا يلزم ان يكون الاجماع خطاء، واذا زال شرط
وجوب العمل به لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا يكون منسوخا لان النسخ بعد الثبوت وثانيهما ان النسخ
لا يكون الا في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وفي حال حيوته لا ينعقد الاجماع وذهب بعض اصحاب
ابي حنيفة رحمهم الله منهم عيسى بن ابان الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة والى
عيسى بن ابان اشار المصنف بقوله ومن اطلق من اصحابنا اي اطلق القول بان الاجماع ينسخ به فمراده
ان الاجماع دليل وجود الناسخ لان الاجماع بنفسه ناسخ والقياس ايضا لا ينسخ به لما سنبين **قوله**
مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالكتاب الى اخره اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القران بالقران كنسخ
العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشر والتساوي في العلم ووجوب العمل وعلى جواز نسخ السنة المتواترة
بالمتواتر منها وعلى جواز نسخ الاحاد بالاحاد كما روي انه عليه السلام حرم زيارة القبور بنهيه عنها ثم
نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وحرم ادخار لحوم الاضاحي بنهيه عنه ثم
نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحم الاضاحي فادخروا ويجوز نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب
بالسنة وعن الشافعي نقل خلاف في العكسين اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
واحتج المصنف على جواز نسخ السنة بالكتاب بان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة وقد
نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وبان مصالحة النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية
على ان من جاء مسلما رد حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال بالسنة فجاءت امراة فانزل الله تعالى
فان علمتموهن مومنات فلا ترجعوهن الى الكفار وقد نسخ السنة به وبان مباشرة الصايم بالليل كانت
حراما ثبتت حرمتها بالسنة وقد نسخ حرمتها بقوله تعالى فالآن باشروهن وكذا صوم عاشوراء كان

واجبا بالسنة وقد نسخ بالقران وفي العكس ايٍ في نسخ الكتاب بالسنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك
اية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكن ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت
لاخبرتكم فانما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرده النبي عليه السلام واقره وعن عايشة رضي الله عنها ما
قبض رسول الله حتى احل الله له من النسا ماشا وكان نسخا للفظ الكتاب وهو قوله لا يحل لك النسا
من بعد بالسنة وهي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم اياها ان الله تعالى اباح له ذلك والدليل المعقول
الذي يعتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعني الكتاب والسنة بالاخر جايز عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب ‌صح
القول بالجواز اما بيان جوازه عقلا فلان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله
صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو فللرسول بيان الكتاب قال الله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم ولله بيان ما اجرى على لسان رسول الله قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل
شيء ولان الكتاب فوق السنة بنظمه لكونه معجزا فيصلح ان يكون ناسخا للسنة لكون الكتاب خيرا منها والسنة
نسخ بها حكم الكتاب دون نظمه فان السنة في حق الحكم وحي مطلق توجب ما يوجبه الكتاب فاذا ابقي النظم
من الكتاب وانتسخ منه الحكم بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة واستدل على جواز نسخ الكتاب بالسنة
بان اية الوصية وهو قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين نسخت
بقوله عليه السلام لا وصية لوارث اجيب بانا لا نم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت نسخ الوصية
باية المواريث نزلت بعد اية الوصية بالاتفاق والذي يدل على ثبوت النسخ بهذه الاية انه تعالى رتب فان اية المواريث صح
الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره من بعد وصية يوصي بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة
معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت
بالحديث لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة منه ثم على الوصية النافلة بان قيل من
بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية
المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المعينة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد
بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين واستدل ايضا على نسخ الكتاب بالسنة بان الامساك في البيوت في حق
الزواني الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت نسخ بالسنة وهي قوله الثيب بالثيب
جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه واجيب عنه
بانا لا نم نسخ الامساك بالسنة فانها لا تصلح ناسخة لكونها من الاحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما
روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان مما يتلى في القران ولولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبت

على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب
بالكتاب ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه واستدل ايضا على نسخ الكتاب بالسنة بان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم نسخ بنهيه صلى الله عليه وسلم عن كل ذي ناب من السباع واجيب اما بالمنع بان يقال ان هذه لانم صح
لا صح الاية منسوخة فانها تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا له لانه يدل على عدم وجدان المحرم
بالوحي وعدم وجدان المحرم بالوحي لا يدل على اباحة الجميع واما بان معنى الاية لا اجد الان محرما فيكون
موقتا واذا كان موقتا لا يكون منسوخا ونهيه عن كل ذي ناب رافع للحلال الثابت بالاصل ورفع الحلال
الثابت بالاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون الا للحكم الشرعي وحلال الاصل لا يكون حكما شرعيا المانعون
من نسخ الكتاب بالسنة قالوا قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصف نبيه صلى الله عليه وسلم بانه مبين
والناسخ رافع والرفع غير البيان اجاب بان معنى قوله تعالى لتبين لتبلغ للناس وحمل البيان على هذا اولى من
حمله على ما يوجب ترك الظاهر ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ بيان ايضا ولو سلم ان النسخ ليس ببيان
فليس فيه ما يدل على عدم نسخ الكتاب بالسنة المانعون من نسخ السنة بالكتاب قالوا لو نسخ الكتاب
السنة لحصلت نفرة الناس عن النبي عن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بسنة رسول الله فلا يحصل
المقصود بالبعثة اجاب بانه اذا علم ان الرسول مبلغ للاحكام لا واضع لها فلا تحصل النفرة المانعون
من جواز نسخ الكتاب بالسنة قالوا قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على
ان الكتاب لا ينسخ بالسنة لان السنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله وناسخ القران منحصر فيهما والضمير
في نات لله تعالى فقد وصف نفسه بانه الذي ياتي بخير منها او مثلها وذلك لا يكون الناسخ الا قرانا وايضا
وصف البدل بانه خير منها او مثلها وكل واحد منهما يدل على ان البدل من جنس المبدل اجاب بان
المراد بالنسخ في الاية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القران لا تفاضل فيه بحسب اللفظ من حيث هو من
غير اعتبار المعنى والمراد ان الناسخ اصلح للمكلف من المنسوخ او مساو فيكون حكم السنة اصلح للمكلف
من حكم القران او مساويا له ولا محذور فيه وصح الضمير باسناد الاتيان الى الله تعالى وان كان قد اتى
به الرسول لان الكل من الله تعالى فان ما اتى به الرسول من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وصح المثلية بين السنة والكتاب لانهما في الحكم سواء قالوا قوله تعالى قل ما يكون لي ان
ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان الرسول لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه
وكون السنة ناسخة للقران ينافي ذلك لان السنة من تلقاء نفسه اجاب بانه ظاهر من قرينة الحال
انه اراد تبديل الرسم اي ليس لي ان ابدل ما يوحى بعضه بالبعض والنزاع في الحكم ولو سلم ان المراد منه التبديل
الى صح

اي لان الامة عامة كل القران على اللسان
المراد من خصص بعض بالانزال وحمل
النطق على ما يطابق الظاهر صح

مطلقا فالسنة ايضا بالوحي فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه بل بالوحي قالوا قوله صلى الله عليه وسلم
اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فردوه امر بالرد عند
المخالفة والنسخ به انما يتصور عند المخالفة فلا ينسخ بها اجاب بان معناه عند اشكال التاريخ او اذا لم
يبلغ الصحة بحيث ينسخ به الكتاب اما اذا اشتهر او تواتر وعلم تاريخه فلا قوله مسئلة لا يثبت حكم
الناسخ قبل بلوغه عليه السلام الى اخره اذا ورد ناسخ الى الرسول ولم يبلغه الى الامة لا يثبت حكمه
مثلا ورد الامر اولا باستقبال بيت المقدس ثم ورد الناسخ وهو الامر باستقبال الكعبة في المدينة
فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق اهل اليمن لم يبلغه اليهم بل هم مامورون باستقبال بيت المقدس حتى
يبلغ الناسخ اليهم واحتج عليه بانه لو ثبت الناسخ قبل تبليغه لادى الى وجوب شيء وتحريمه معا اي في حالة
واحدة واللازم باطل بيان الملازمة انا قاطعون بان المكلف لو ترك الواجب الاول قبل بلوغ الناسخ
واجبا وحراما معا وايضا لو عمل المكلف قبل بلوغ الناسخ اليه بالثاني اي بحكم الناسخ عصى بالاتفاق
فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل بلوغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل بلوغ الرسول
الى المكلفين يلزم ان يكون ثابتا قبل تبليغ جبريل الى الرسول اذ لا فرق بين الصورتين واللازم باطل بالاتفاق
المخالفون قالوا الناسخ حكم متجدد ولا يتوقف ثبوته على علم المكلف كسائر الاحكام المتجددة اجاب
بانه اريد بثبوت الحكم تعلقه بالمكلف في الخارج فيتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من
الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف بثبوت الحكم قوله الفصل الثاني في وجوه اقتناص
الحكم من النظم الى اخره الفصل الثاني من النوع الثاني في وجوه اقتناص الحكم من النظم اي وجوه استنباط
الاحكام من اللفظ وهي اربعة وذلك لانه لا يخلو اما ان يستدل في اثبات الاحكام بالنظم او بغيره والاول
ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة وان
كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لا لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة الاول العبارة
وهي ما استفيد من اللفظ مقصودا به الثاني الاشارة وهي ما استفيد من لفظ غير مقصود به ولا تفاوت بين
العبارة والاشارة في اثبات الحكم لان الثابت بكل منهما ثابت بنفس النظم لكن العبارة قطعية و الاشارة
قد تكون قطعية وقد تكون غير قطعية والعبارة ارجح من الاشارة عند التعارض لكون العبارة
مقصودة والاشارة غير مقصودة امثلة اجتمع فيها العبارة والاشارة منها قوله تعالى وعلى المولود له
رزقهن وكسوتهن قصد به ايجاب النفقة على الوالد وسيق النظم له واشير باللام الى ان النسب الى
الاب لانه نسب اليه بلام التمليك وهو يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالانفاق

لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل على انه صار احق به نسبا واشير باللام ايضا الى ان
للاب حق التملك بمال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك في الحال واشير باللام الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد
لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد في هذه النسبة
فكذلك في حكمها وفي الوارث في قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة قد تستحق بغير الولاد لشمول
اللفظ الاخ والعم وغيرهما وعموم المعنى لهم اي لفظ الوارث بشموله بنيا ولغير الولد لانه اسم محلى باللام فكان عاما
فينا ولكل من يسمى وارثا وبعموم معناه وهو الارث بينا ولهم لانه مشتق من الارث وموضع الاشتقاق
علة لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان لموضع الاشتقاق اثرا في الايجاب كما في السارق والزاني فيكون الارث
علة لوجوب هذه النفقة لكن خصص اصحاب ابي حنيفة ذوي الارحام المحرم بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث
ذي الرحم المحرم مثل ذلك خلافا للشافعي فانه اثبت استحقاق النفقة فيما بين الاباء والاولاد وحمل قوله
وعلى الوارث مثل ذلك على نفي المضارة دون النفقة بناء على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار
الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالدان والمولودون وجعل قرابة الاخوة في ذلك كقرابة
بني الاعمام فكذلك استحقاق النفقة وهذا الاستحقاق بالجزئية دون القرابة وفي قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم اشارة الى ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه والمقصود للنص الاباحة هذه الاية مما اجتمع
فيه العبارة والاشارة فان اباحة المباشرة ليلة الصيام استفيدت بطريق العبارة فان اباحة
الوطي هي المقصود الذي سيق له النظم وبطريق الاشارة استفيد ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه فان
جواز المباشرة الى الصبح يستلزم جواز وقوع جزء من النهار وفي قوله تعالى ثم اتموا الصيام اشارة الى جواز
النية نهارا وذلك لان الله تعالى اباح الاكل والشرب والوقاع الى الانفجار حيث قال احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
ثم اتموا الصيام الى الليل ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم للتراخي
فاذا ابتدا الصيام بعد الفجر حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة
فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغي ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل
وقت الاداء حقيقة والليل ليس بوقت للاداء ولكنا جوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام لا صيام
لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد وان كان يوجب العمل لكن لا يجوز نسخ الكتاب
به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة

قوله ومنها الدلالة وهي المسماة الى اخره الوجه الثالث الدلالة وما ثبت بالدلالة هو المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم الايلام من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وهذا هو المسمى بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان التافيف اسم لفعل وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف والمعنى المفهوم الايذاء والضرب فاظهار التبرم هو المعنى الذي يوضع له اللفظ والايذاء والضرب هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكفهم تادية ما دون القنطار من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك وهذا هو التنبيه بالادنى على الاعلى ولان دلالة اللفظ على المفهوم هو التنبيه بالادنى على الاعلى كان الحكم في المسكوت اي غير الملفوظ اولى من الحكم في الملفوظ او التنبيه بالشيء على ما يساويه والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة وبالاشارة لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كان النص يتناوله الا ان العبارة والاشارة اولى من دلالة النص لان في العبارة والاشارة وجد اللفظ والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة في العبارة والاشارة فترجحا بذلك وليست الدلالة من باب القياس لان القياس موقوف على المعنى المستنبط بالاجتهاد الذي يختص به الفقهاء ويساوي اهل اللغة الفقهاء وغيرهم في فهم الدلالة فالدلالة غير القياس ولان الدلالة غير القياس اثبت اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الحد والكفارة بالدلالة لا بالقياس فلو كان الدلالة قياسا لم يثبت الحد والكفارة بالدلالة كما لا يثبت بالقياس وقيل الدلالة قياس جلي لان معرفة الحكم في المسكوت عنه موقوفة على معرفة المعنى في محل النطق وكونه اشد مناسبة للحكم في المسكوت عنه فيكون الدلالة قياسا جليا واحتج المصنف رحمه الله على ان الدلالة ليست بقياس بانا قاطعون بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا وايضا اصل القياس غير مندرج تحت الفرع بالاجماع واصل الدلالة قد يندرج في الفرع مثل قول القائل لا يعطه ذرة فانه يفهم منه بطريق الدلالة منع اعطاء ما فوق الذرة والذرة مندرجة فيما فوقها القائلون بكونه قياسا قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك بين الاصل والفحوى وان ذلك المعنى في الفرع اكد او مساو لما حكم به وهو معنى القياس اجاب المصنف بان وجود المعنى المشترك شرط لدلالة اللفظ على الحكم في الفحوى من حيث اللغة ولا يلزم ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ ولان الدلالة ليست بقياس قال بالدلالة اي الفحوى من لم يقل بالقياس سوى طائفة لا يؤبه لهم قوله وهذه على قسمين قطعية كما مثلنا الى اخره

دون الثابت بالعبارة والاشارة لان النص لم يتناولها لفظا

والدلالة على قسمين قطعية وهي ما لا يتطرق اليه احتمال مثل الامثلة المذكورة وظنية وقد يتطرق اليه احتمال كاثبات الكفارة لاصحاب ابي حنيفة رحمه الله الكفارة على من افطر في رمضان بالاكل والشرب بدلالة النص في حديث الاعرابي وهو ما روي ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فاتي بعرق فقال خذ خمسة عشر صاعا تصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج الي مني ومن عيالي والله ما بين لابتي المدينة احوج الي مني ومن عيالي فقال عليه السلام كل انت وعيالك بيانه ان قول الاعرابي السائل واقعت امراتي في نهار رمضان سؤال وقع عن حكم الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت لا عين الوقاع فان الوقاع ليس بجناية في نفسه لان الوقاع وقع على محل مملوك فانه قد نص على مواقعة امراته لكنها في ذلك الوقت يؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم ففهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فرضية الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين البطن والفرج عرف كل واحد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف المنع من الايذاء والجواب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقع عن حكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب مبني على السؤال خصوصا من افصح العرب والعجم المؤسس لقواعد الشرع لا في شان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية فاثبتوا الحكم بالمعنى ومعنى الجناية في الاكل والشرب اظهر واكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهو الامساك عن اقتضاء الشهوتين واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان الصبر عن الاكل والشرب اللذين من مقتضيات شهوة البطن اشد من الصبر عن الوقاع الذي مقتضى شهوة الفرج والشوق الى الاكل والشرب اعظم من الشوق الى الوقاع فكان الامتناع عن شهوة البطن هو الاصل في الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب احق لورودها على معنى هو المقصود الاصلي من الجناية بالوقاع لورودها على معنى نازل منزلة التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود الاصلي اولى لكونها اقوى ولدلالة النص اثبتنا حكم النسيان الوارد في الاكل والشرب في الجماع بيانه ان ابا هريرة روى ان رجلا سال النبي صلى الله عليه وسلم

عنقه

كلها

بيان صح

فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله تعالى اطعمك وسقاك تم على صومك
فاثبتنا حكم النسيان الوارد فيهما في الجماع من حيث ان النسيان سماوي مجبول عليه طبعا على وجه لا صنع
له فيه وكون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من النسيان وان لم يكن موضوعا له كالايذاء من
التافيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل احد ودعي الطبع الى الوقاع كدعايه
الى الاكل والشرب فكان الجماع نظير الاكل والشرب وكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس فان قيل
ما ورد فيه النص اي نسيان الاكل والشرب ونسيان الجماع متفاوت لان النسيان في مورد النص
كثير لان الصوم محوج الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب
المفضية الى الاكل والشرب والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان كثيرا والصوم غير
محوج الى الجماع لان النهار ليس بوقت للجماع عادة والصوم اثره في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق
به النص فكان النسيان فيه من النوادر فلا يلحق نسيان الجماع لندرته بمورد النص لكثرته ولذا لم يعذر
المصلي والحاج بالنسيان الواقع في الصلوة والحج لان الحالة المذكرة متحققة فيهما فيندر النسيان
فيهما اجيب بان نسيان الاكل والشرب كثير ليس بظاهر لانه لا يغلب البشر والوقاع قليل فلا ظاهر لان شهوة
الوقاع عند وجودها تغلب البشر فلعله لا فصح الاستدلال   ومنها الاقتضاء والمقتضي ما يتوقف
عليه صحة المنطوق الى اخره   الوجه الرابع الاقتضاء والاقتضاء لغة الطلب يقال اقتضى الدين
وتقاضاه اي طلبه والمقتضي ما يتوقف عليه صحة المنطوق شرعا مرادا معه المراد بالمنطوق
ما وضع اللفظ بازائه قوله ما يتوقف عليه صحة المنطوق احترز به عما لا يتوقف عليه صحة المنطوق وهو
ما لا يتوقف عليه المنطوق اصلا وهو كثير ظاهر وما يتوقف عليه صدق المنطوق لا صحته مثل قوله صلعم
رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان صدق الكلام متوقف على اضمار نفي الحكم او المواخذة فان رفع الخطاء والنسيان
مع تحققه ممتنع قوله شرعا احترز به عما يتوقف عليه صحة المنطوق عقلا ولغة مثال ما يتوقف عليه
صحة المنطوق عقلا قول القائل ارم فان صحة الرمي متوقفة على حصول القوس مثال ما يتوقف عليه
صحة المنطوق لغة قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه قوله مرادا معه احترز به عن مضمر النص
مثل قوله تعالى واسال القرية حيث يشمل السوال عن القرية الى اهلها فان القرية لا يكون مرادا مع اهلها
مثال المقتضي قول القائل اعتق عبدك عني بالف فان اثر الغير باعتاق عبد عنه مترتب على البيع
الثابت في ضمن الامر بالاعتاق شرعا ولما كان ثبوت المقتضي شرطا شرعا لصحة المنطوق ضرورة
توقف صحة المنطوق عليه شرعا قدم المقتضي على المنطوق اذ الشرط يتقدم على المشروط فكان النص

مقتضيا اياه فلهذا سمي بالمقتضي وكان الثابت بالاقتضاء كالثابت بالمنطوق دون معناه المستنبط
يتقدم المقتضي على القياس والثابت بالاقتضاء يوخر عن الثابت بالنص او اشارته او دلالته عند
التعارض لان الثابت بالنص او اشارته او دلالته اقوى من الثابت بالاقتضاء لان الثابت بالنص
واشارته ثابت بالنظم والثابت بدلالة النص ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضي
ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا لاثبات الحكم به وكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه
اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى   مسئلة ولا عموم له خلافا
للشافعية الى اخره   اختلفوا في عموم المقتضي قال اصحاب ابي حنيفة لا عموم له وقال اصحاب الشافعي
للمقتضي عموم فعلى ان المقتضي لا عموم له اذا قال لامراته انت طالق لا يصح نية الثلاث وكذا اذا قال
لامراته المدخول بها اعتدي لا يصح نية الثلاث لان الضرورة تندفع بالواحد فلا يصار الى الثلاث
ولا يصح نية مكان دون اخر في قوله ان خرجت فعبدي حر ولا يصح نية ماكول دون ماكول في
قوله ان اكلت فعبدي حر ولا يصح نية مشروب دون مشروب في قوله ان شربت فعبدي حر ولا يصح
نية تخصيص الغسل بسبب دون سبب في قوله ان اغتسلت فعبدي حر بخلاف طلاقا في قوله طلقتك
طلاقا وموضعا في قوله ان خرجت موضعا فعبدي حر وماكولا في قوله ان اكلت ماكولا فعبدي حر
ومشروبا في قوله ان شربت مشروبا فعبدي حر وغسلا في قوله ان اغتسلت غسلا فعبدي حر فانه اذا ذكر
طلاقا يصح نية الثلاث واذا ذكر موضعا يصح نية موضع بعينه دون اخر واذا ذكر ماكولا يصح نية
ماكول دون اخر واذا ذكر مشروبا يصح نية مشروب دون اخر واذا ذكر غسلا يصح نية سبب دون
اخر واحتج المصنف على ان المقتضي لا عموم له بان المقتضي ثابت بالضرورة الشرعية حتى اذا كان
المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضي لا يثبت المقتضي لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدر الضرورة
ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فيبقى ما وراء موضع الضرورة وهو صحة
الكلام على العدم فلا يثبت فيه العموم وايضا العموم صفة اللفظ والملفوظ لان المقتضي غير ملفوظ فلا
عموم للمقتضي ولا تخصيص للمقتضي لان التخصيص تصرف في العموم ولا عموم في المقتضي فلا تخصيص والفرق بين
ما اذا لم يذكر الطلاق والمكان والمشروب والغسل وبين ما اذا ذكرها في صحة النية في المذكور وعدم
صحتها في غير المذكور بانه اذا لم يذكر الطلاق والمكان والماكول والمشروب والغسل يكون هذه الامور
من المقتضي فلا عموم لها وما لا عموم له لا تخصيص بعض افراده دون بعض بالنية لا اعتبار له بخلاف ما اذا
كان مذكورا فانه حينئذ التخصيص انما يكون بالنسبة الى لفظ الطلاق والماكول والمشروب والغسل

وهي مذكورة واللفظ له عموم فيقبل التخصيص بالنية القائلون بان للمقتضى عموما قالوا المقتضى معنى
الملفوظ لان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيصح فيه العموم كما يصح في النص اجاب بانه
يصح عموم المقتضى فيما تتوقف عليه صحة المنطوق شرعا لا مطلقا وصحة المنطوق لا تتوقف الا في القدر
الضروري فيكون العموم ثابتا في هذا المقدار لا فيما زاد قالوا لا اكلت يدل على نفي حقيقة الاكل الذي
تضمنه الفعل فيكون نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول لانه لو لم ينتف بالنسبة الى بعض الماكول
لم تكن حقيقة الاكل منتفية واذا كان نفي الاكل متحققا بالنسبة الى كل ماكول كان عاما اذ لا معنى
للعموم الا ذلك اذا كان عاما امكن تخصيصه اجاب بان التخصيص تصرف في اللفظ وليس اللفظ
~~وليس اللفظ~~ موجودا فان اللفظ الدال على الماكول غير متحقق بل الماكول بطريق الاقتضاء مفهوم قالوا حقيقة
الماكول كلي والكلي لا وجود له الا مشخصا والممنوع منه متشخص غير معين فيصح تخصيصه بمعين والا كان حالفا
على غير موجود فيما اذا قال والله لا اكلت اجاب بانه مطلق موجود من حيث هو في متشخص ما لانه جزء المتشخص
الموجود والحالف ممتنع عن المركب اي المركب من المطلق والتشخص من حيث المطلق لا من حيث التشخص
وان كان التشخص من ضرورات وجود المطلق والتحقيق ان قوله لا اكلت سلب كلي ولا يقتضي وجود الموضوع
لما عرفت ان السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع واذا لم تقتض وجود الموضوع لم يلزم ان يكون متشخصا لان التشخص
من لوازم الوجود فما لا وجود له لا يلزمه التشخص فامتناع الحالف امتناع عن ايقاع نفس الماهية بخلاف ذكر
المفعولات فانها نكرات في سياق النفي فيتم فتقبل التخصيص
ما يتوقف عليه الى اخره المقتضى يثبت بشروط ما يتوقف عليه لا بشروط نفسه لان المقتضى تابع لانه شرط
لتوقف صحة المنطوق عليه والشرط تابع فيثبت بشروط متبوعه لان الشيء اذا ثبت تبعا تعتبر فيه شرائط المتبوع
اظهارا للتبعية كما ان البيع الثابت في ضمن الامر بالاعتاق مثل اعتق عبدك عني بالف عار عن القبول والقبول
ركن البيع فتعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات
لم يثبت البيع ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية وكما قال ابو يوسف في قول القائل
اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه انه يقع عن الآمر ويثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع في المثال المذكور
ولا يشترط فيها القبض لان الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق
ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع
والقبض شرط في الهبة فكما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار
ما هو شرط اولى ونظرا في مثل ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض بقوله اعتق عبدك عني بالف ورطل خمر

فان القبض يسقط في هذه الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة في ان القبض شرط الملك ويسقط القبض
ههنا ايضا لما ذكر ان ما يثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضي لا بشروط نفسه وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
يقع العتق عن المامور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة
والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العتيق اي ماليته تالفة
على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية في يد المولى لانه في يده او في يد العبد لان
ماليته في ذاته حقيقة ولم يد معتبرة شرعا وذلك المتلف وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب
الآمر ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شيء ولا هو محتمل لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك وهو القبض
للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق في غير الملك فوقع عن المامور بخلاف ما اذا امر ان يطعم بان قال لآخر
اطعم عن كفارتي عشرة مساكين من مالك حيث يصح مع انه لا قبض بحكم الهبة انما يصح لامكان ان يجعل
الفقير قابضا عن الآمر نيابة ثم قابضا عن نفسه لوقوع عين الطعام في يد المساكين فيمكن ان يجعل قابضا
للآمر اولا ثم لنفسه ولا كذلك الملك في العبد فان العبد بالاعتاق تالف فلم يصل الى العبد بل تلف المال على ملك
المولى فلا مقبوض ينوب فيه العبد ثم الملك في الموهوب لا يثبت بدون القبض فلم يمكن سقوطه لان ثبوت المقتضي
بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضي ويسقط اعتبار شروط نفسه امر شرعي وهو يؤثر في اسقاط ما يحتمل
السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة اوجبت
في الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله بخلاف
القبول في البيع فان سقوط ركني البيع ممكن كما في التعاطي فالشرط اولى ولو كان البيع الفاسد مشروعا باصله اشبه
البيع الصحيح في احتمال سقوط القبض
قوله اما الاعمال بالثابت الى اخره اعلم ان عامة
الاصوليين المتقدمين جعلوا المضمر من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فعرفوا المقتضي بانه جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وفخر الاسلام وطايفة من المتاخرين لما راوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل
قوله طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور ونية الثلاث فيها صحيحة سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل
العموم وبين ما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضي وسموه مضمرا ووضعوا علامة تميز بها
المضمر عن المقتضي والمصنف ايضا فرق بينهما حيث زاد في تعريف المقتضي قيد قوله مراعا معه فالمقتضي
والمضمر يشتركان في كون كل منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه لكن المضمر ثابت لغة والمقتضي
ثابت شرعا لا لغة فيتبع في تعريف المضمر هو ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه وكان ثابتا لغة
وعلامة الفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا ثبت عند صحة الاقتضاء اي تقرر

للقبض

والمامور

لما كان المضمر ثابتا لغة والمقتضي ثابتا شرعا لا لغة فقيل ٢

عند التصريح بالمقتضى واذا كان الذي يحتاج اليه المنطوق مضمراً فقدر مذكوراً انقطع عن المذكور وانتقل
الى المقدر كما في قوله تعالى واسال القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي
هو المضمر يصير السؤال واقعاً عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر وكان من قبيل المضمر لا من قبيل
المقتضى لان المقتضى يتحقق المقتضى لا لتغيير وقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطا، والنسيان من المضمر لا من المقتضى وذلك لان العمل بظاهر الحديث الاول لما اقتضى
الحكم بان لا يوجد عمل بدون النية لدخول اللام المستغرق للجنس في الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية
وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال
بدون النية لم يكن بد من ادراج شي يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير
الكلام لان الحكم في تقدير هو المبتدا المحكوم عليه ومرتفع بالابتدا، وينجر لفظ الاعمال الذي كان مرفوعاً
بالابتدا، ومحكوما عليه بالاضافة وكان من قبيل المضمر ولان العمل بظاهر الحديث الثاني لما اقتضى الحكم
برفع الخطا، والنسيان عن الامة وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول
لتحقق الخطا، والنسيان كثيرا افتقر الى تقدير امر يصح به الكلام ويمكن العمل وهو الحكم او المواخذة وعلى
ذلك التقدير يتغير الكلام لان المواخذة في تقدير قاما مقام الفاعل ويرتفع بانه مفعول ما لم يسم فاعله وينجر
لفظ الخطا، والنسيان لانه في تقدير هكذا رفع عن امتي حكم الخطا، والنسيان او المواخذة بهما فكان من
قبيل المضمر وعدم العموم في كلا الحديثين ليس من قبيل عدم العموم في الاقتضا، بل لان المضمر وان كان عاما بلا خلاف
لكنه لما اضيف الى غير محله سقط عمومه لان كلا من الخطا والنسيان والاعمال غير مرفوع وما يعمل
هنا يحتمل الحكم بالصحة والفساد ويحتمل الثواب والاثم فلم يكن الاطلاق دالا على احدهما فيكون من قبيل
الاشتراك والمشترك لا يقبل العموم كالمقتضى عندهم بل حكمه الوقف حتى يقوم دليل على المراد وهذا اي المضمر
عند اصحاب الشافعي يجري على عمومه واحتجوا على عموم المضمر بان رفع الذات مستلزم لرفع احكام الذات
وفي الحديثين المفهوم الحقيقي منتف فالمجاز متعين فرفع جميع الاحكام لازم لرفع الذات ورفع كل الاحكام
اقرب الى رفع الذات من رفع البعض فهو اقرب مجازا بالنسبة الى المفهوم الحقيقي فكان المجاز الاقرب اولى
اجاب المصنف بانه لو امكن رفع الذات ان يكون مراداً استتبع احكامها ولكن ههنا المراد هو المحذوف
دون الذات وتعيين المحذوف مع اختلافه بتعدد لبدل تحكم وترجيح بلا مرجح فان قيل تعميم جميع الاحكام
كانت مسئلة تعميم المشترك وقد تقدمت مسئلة المشترك وانه لا يجوز ان يكون جميع مفهوماته مراداً
وقال اصحاب الشافعي يتعين الحمل على جميع المقدرات لانه لو لم يحمل على الجميع فان حمل على بعض
معين يلزم التحكم لان كل واحد مساو للاخر والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اي غير معين يلزم الاجمال
وهو خلاف الاصل اجاب بانه ان عين بعض معين بدليل فلا يلزم تحكم وان لم يتعين بعض بدليل فيلزم
الاجمال فان الاجمال اولى من الحمل على الجميع لان حمله على الجميع يستلزم زيادة الاضمار وهي مخالفة للاصل
فكان الاجمال اولى وما ثبت بالاشارة يمكن تخصيصه الى اخره وما ثبت باشارة النص يمكن
تخصيصه كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام وكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص
فكذا الثابت باشارته بخلاف الدلالة فان الثابت بدلالة النص لا يمكن تخصيصه والفرق بين الاشارة والدلالة
ان ما ثبت بدلالة النص اذا ثبت علته لم يحتمل بطلانها وهذا بناء على مذهبهم في ابطال تخصيص العلل
والاشارة من المنطوق فهي بمثابة النص العام والحاصل ان الاشارة بمثابة العبارة والدلالة بمثابة المقتضى
فكما ان العبارة تقبل العموم فيمكن تخصيصه كذلك الاشارة وكما ان المقتضي لا يقبل العموم فلا يمكن تخصيصه
كذلك الدلالة الفصل الثالث في المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق الى اخره
الفصل الثالث من النوع الثاني في المفهوم اعلم ان جمهور الاصوليين قسموا دلالة اللفظ الى دلالة منطوق
والى دلالة مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق مثل تحريم التافيف فان قوله تعالى ولا تقل لهما اف
دل عليه في محل النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كتحريم الضرب فان قوله تعالى
ولا تقل لهما اف يدل عليه لا في محل النطق والمنطوق صريح وهو ما وضع له اللفظ وغير الصريح وهو لازم ما
وضع له اللفظ وغير الصريح ان قصده المتكلم اولا وتوقف صدق المتكلم عليه او توقف صحته العقلية عليه
او توقف صحته الشرعية عليه تسمى دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضا، مثال دلالة الصدق عليه قوله عليه السلم
رفع عن امتي الخطا، والنسيان ومثال ما توقف عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسال القرية ومثال
ما توقف عليه الصحة الشرعية قولك للغير اعتق عبدك عني وان لم تتوقف لا الصدق ولا الصحة واقترن
الملفوظ بحكم لو لم يكن ذلك الحكم لتعليل الملفوظ به كان الاتيان به بعيداً من الشارع فهو ايما، وتنبيه وان
لم يقصد المتكلم بل فهم بالتبعية فدلالة اللفظ عليه دلالة اشارة مثل دلالة قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم على جواز الاصباح جنبا واصحاب ابي حنيفة سموا الصريح عبارة وغير الصريح ان لم يقصد
المتكلم سموه اشارة والثاني اقتضاء ثم المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه، وهو الذي سماه اصحاب ابي حنيفة
دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب
وسماه اصحاب ابي حنيفة تخصيص الشي بالذكر وليس شي من مفهوم المخالفة بحجة عند اصحاب ابي حنيفة

ما توقف عليه الصدق

ومفهوم المخالفة على اقسام اقويها ثلاثة مفهوم الصفة والشرط والغاية ونبدا بمفهوم الصفة وهو ان يكون
اللفظ عاما مقيدا بوصف خاص كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف
السوم مختص ببعض افراده لا يشتمل جميع افراده بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف
بهم النبيين اجمعين وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد عام لجميع
الحيوانات فاذا تعلق الحكم باسم مقيد بوصف خاص يكون دليلا على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي واحمد
والشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من العلماء ووافق اصحاب ابي حنيفة على المنع الغزالي والقاضي ابو بكر
والمعتزلة وفصل ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم
زكوة او للتعليم مثل قوله صلى الله عليه وسلم اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة
داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي
الحكم عما عداه فيكون حجة والا اي وان لم يكن ورود الخطاب لشيء مما ذكر فلا يدل على نفي ما عداه فلا يكون
حجة وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر ان المسكوت عنه اولى ولا مساويا احترازا عن
الدلالة اي مفهوم الموافقة فانه لو ظهر ان المسكوت عنه اولى او مساو للمنطوق في المعنى المستلزم للحكم
يكون مفهوم موافقة وايضا شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاعم الاغلب مثل قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الغالب من حال الربائب ان تكون في حجور ازواج
الامهات فذكر هذا الوصف لانه الاعم الاغلب لا يدل على نفي التحريم عما عداه وكقوله تعالى فان خفتم ان لا
تقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فان تقييد جواز الخلع بالشقاق لكون الخلع عند الشقاق بحسب
الاغلب وكقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان الاغلب
ان المرأة لا تنكح نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وامتناعه من تزويجها فتقييد نكاح المرأة نفسها بقوله
بغير اذن وليها لانه الاعم الاغلب لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فانه اذا نكحت باذن وليها فنكاحها
باطل ايضا وشرطه ايضا ان لا يكون واردا في جواب سوال مثل ما اذا سئل عن سائمة الغنم فقال
في الغنم السائمة زكوة وايضا ان لا يكون لتقدير جهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم
وجوب زكوة المعلوفة فيقول الرسول عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان التخصيص ح لا يكون لنفي
الحكم عما عداها وايضا ان لا يكون ذكرها لخوف عن تخصيصها باجتهاد لولا ذكرها لنا لو ثبت
فاما بدليل عقلي الى اخره احتج المصنف رحمه الله على ابطال مفهوم المخالفة بانه لو ثبت مفهوم المخالفة
فاما ان ثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل عقلي ولا مجال للعقل في اللغة او نقلي متواتر ولا

سبيل اليه اذ يعلم قطعا انه لا تواتر او احاد والاحاد لا تفيد الا الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغة
وعلى تقدير اعتبار الظن فالاحاد المفيدة للظن معارضة بمثلها فيسقط الظن ويقع في حيز الشك فلا
تثبت اللغة بالشك وايضا لو كان تقييد الحكم بالصفة دالا على نفي الحكم عما عداه فلا يخ اما ان يدل عليه بالمطابقة
فيلزم ان يكون تقييد الحكم بالصفة موضوعا لنفي الحكم عما عداها وليس كذلك بالاتفاق واما ان يدل
عليه بالتضمن فيلزم ان يكون نفي الحكم عما عداها جزءا لتقييد الحكم بالصفة وليس كذلك ايضا بالاتفاق
واما ان يدل عليه بالالتزام وشرطه لا لة الالتزام اللزوم الذهني فيجب تقدم اللزوم الذهني على دلالة
تقييد الحكم بالصفة على نفي الحكم عما عداه فانه لو لم يجب تقدم اللزوم الذهني لتوقف حصوله في الذهن على الدلالة
وتوقف الدلالة على اللزوم في الذهن فيلزم الدور ولا لزوم لنفي الحكم عما عداها بالنسبة الى تقييد الحكم بالصفة
عقلا لانه لو كان له لزوم لما انفك عنه ضرورة امتناع انفكاك الملزوم عن اللازم لكن قد انفك عنه في كثير من الصور
ولا لزوم ايضا شرعا لانه اما دل دليل خارجي على اللزوم شرعا فهو الدليل حينئذ لا المفهوم او المفهوم فيلزم الدور
وايضا لو كان تقييد الحكم بالصفة دالا على نفي الحكم عما عداها لما صح قوله ادوا زكوة السائمة والمعلوفة كما انه
لا يصح قوله لا تقل لهما اف واضربهما لعدم الفائدة في ذكرهما لانه حينئذ يقوم مقام السائمة والمعلوفة الغنم بان
يقال ادوا زكوة الغنم ولانه بينهما تناقض فان ذكر السوم حينئذ يدل على نفي زكوة المعلوفة وعطف المعلوفة
بالواو على السائمة يثبت زكوة المعلوفة واورد على قوله لعدم الفائدة بان الفائدة عدم تخصيصها بالاجتهاد فان
ذكر الصفة يقوي دلالة ما جعل الصفة صفة له على افراده المتصفة بتلك حتى لا يتصور تخصيص تلك الافراد
عما جعل الوصف وصفا له بالاجتهاد فلو اتي بالعام بدون هذا الوصف امكن التخصيص به اجاب بانه ممنوع
فان العام قطعي فلا يخصص بالاجتهاد القائلون بمفهوم الصفة قالوا لو تقييد الحكم بالوصف لو لم يدل على نفي
الحكم عما عداه لم يفهمه اهل اللغة واللازم باطل فانه قد فهم ابو عبيد القسم بن سلام من اهل اللغة من قوله صلعم
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ان لي غير الواجد لا يحل عرضه والواجد الغني وليه مطله واحلال
عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وفهم ايضا من قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني
ليس بظلم وقال ابو عبيد في قوله صلى الله عليه وسلم لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير له من ان يمتلي شعرا وقد قيل
اراد النبي صلى الله عليه وسلم بالشعر الهجاء او هجاء الرسول فقال ابو عبيد لو كان المراد بالشعر الهجاء او هجاء
الرسول لخلا ذكر الامتلاء والتقييد بالكثرة عن معنى لان قليل الهجاء وما دون ملأ الجوف كذلك ففهم ابو عبيد
ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه والزم من التقييد بالصفة نفي الحكم عما عداها وكذلك
قال الشافعي وابو عبيد امامان في اللغة والظاهر انهما فهما المفهوم لغة لا اجتهادا اجاب المصنف لا نم

مفهوم الصفة والشافعي

انهما فهما ذلك لغة بل هما مجتهدان بنيا على اجتهادهما وحينئذ لا يكون اجتهادهما حجة على غيرهما من المجتهدين
المخالفين لهما في ذلك ثم هو معارض بمذهب الاخفش وغيره من اهل اللغة وقالوا ايضا لو لم يكن تقييد الحكم
بالوصف للحصر اي لنفي الحكم عما عداه لزم اشتراك افراد المنطوق مثل افراد السائمة وافراد المسكوت عنه
مثل المعلوفة في الحكم واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه لا واسطة بين الحصر والاشتراك فاذا انتفى
احدهما ثبت الاخر اجاب بانا لا نم انه يلزم من نفي دلالة الحصر الاشتراك فانه لا يلزم من عدم الدلالة على الحصر
الدلالة على الاشتراك لجواز ان لا يدل على واحد من الحصر والاشتراك اصلا وقالوا ايضا تقييد الحكم بالوصف
يدل على نفي الحكم عما عداه فانه اذا قيل الفقهاء الحنفية افاضل ولم يتحقق ما يقتضي تخصيص الحنفية بالذكر
من الامور التي تقدم ذكرها نفرت الشافعية مع اعتراف الشافعية بفضل الحنفية وليس نفرتهم الا لاشعار
تخصيصهم بالذكر بنفي الفضل عن غيرهم اجاب المصنف بانا لا نم ان نفرة الشافعية لاجل ان تخصيص
الحنفية بالحكم يدل على نفيه عن الشافعية ولعل النفرة من التصريح بالحنفية وترك الشافعية على الاحتمال
فان تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال وذلك مما يوجب النفرة
كما ان تقديم الحنفية على الشافعية يوجب النفرة او نفرة الشافعية لتوهم ان المعتقدين مفهوم الصفة يعتقدون
انهم ليسوا افاضل وقالوا ايضا اذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على نفي الحكم في محل التنصيص وعلى نفيه
في محل السكوت كان اكثر فايدة مما اذا لم يدل على نفي الحكم في محل السكوت وما كان اكثر فايدة فهو اولى اجاب
المصنف بانه اثبات للغة بتكثير الفايدة واثبات اللغة بتكثير الفايدة لا يصح واجاب صاحب الاحكام بلزوم
الدور من جهة ان دلالة تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما عداه متوقفة على تكثير الفايدة المتوقف على تقييد الحكم
بالوصف على نفيه عما عداه فيلزم الدور قال المصنف وهذا الجواب ليس بسديد لان تكثير الفايدة حامل
على الوضع لتحصيل الفايدة فتحصل تكثير الفايدة سبب للتعقل اي لوضع تخصيص الوصف بالذكر ليدل
على نفي الحكم عما عداه وحصول تكثير الفايدة مسبب عن التعقل اي الوضع فلا يلزم دور ومنها مفهوم
الشرط الى اخره ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند عدم ما علق عليه الحكم
وكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط وقال بمفهوم الشرط بعض من لا يقول بمفهوم الصفة وقال
القاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله على المنع اي على ان الحكم لا يكون على العدم عند عدم
الشرط القايل بمفهوم الشرط احتج بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك واللغة تثبت
بقول الائمة وثانيهما انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن الشرط شرطا وما دخل عليه حرف ان
شرط فيلزم من انتفائه انتفاء الحكم المعلق عليه واجيب بان ما دخل عليه ان لا يلزم ان يكون شرطا لجواز

ان يكون سببا وانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فان التعدد في الاسباب ممكن فلا يلزم من انتفاء سبب انتفاء
المسبب لجواز ثبوت المسبب بسبب اخر وفخر الاسلام بنى الخلاف على طريق اخر وهو ان التعليق بالشرط مانع
عن انعقاد السبب عند اصحاب ابي حنيفة فالمعلق لا ينعقد سببا فلا يكون السبب موجبا للحكم في الحال
وعند الشافعي التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن
التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى
زمان وجود الشرط وكان الحكم مضافا الى عدم الشرط فالتعليق سبب وعند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم عدم
التعليق ينعقد سببا عند وجود الشرط وعدم الحكم مضاف الى عدم سببه عند اصحاب ابي حنيفة وعند
الشافعي عدم الحكم مضاف الى انتفاء شرطه مع وجود سببه فعند اصحاب ابي حنيفة عدم الحكم بناء على العدم الاصلي
الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط والشافعي يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال
لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت
فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذ ليس قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط
وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فيثبت ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة
التاجيل والاضافة فهو بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل في الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط
وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم
قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل لعدم سببه واما الشرط فيغير
الحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم
عند وجوده احتج المصنف على ما ذهب اليه اصحابه بان السبب وهو قوله انت طالق مثلا هو المفضي الى الحكم وللتعليق
تاثير في منع السبب دون حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا بمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل
في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور لا غير فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علق السبب
بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل الشرط لان قوله انت طالق
غير موجود بل انت طالق من حيث هو سبب غير موجود لان التعليق مانع من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده
علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها ولما كان التعليق دخل على قوله
انت طالق منعه من الوصول الى المحل واذا لم يتصل الى المحل لم يصر قوله انت طالق علة وتعلق السبب على
الشرط ليس بمفض الى الحكم بل يمين تعقد للبر لان القصد من هذا التصرف تحقق موجبه وهو البر الا ان البر
لما تاكد بالايمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من التعليق

تحقق البر وبحقق البر اعدام موجب ما علق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون
هو موجبا عدمه فلا يكون سببا قبل وجود الشرط فنافت اليمين الحنث لان الحنث نقض عقد اليمين وما
ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي يتعلق به وقوع الطلاق لا يصلح ان
يكون سببا لوقوع الطلاق قبل الحنث فاثر التعليق في منع انعقاده سببا فيبقى الحكم على عدمه الاصلي اصحاب
الشافعي قالوا انت طالق سبب شرعي للطلاق يجب ترتب حكمه اي الطلاق عليه لانه موجود فلا يجعل
السبب الذي هو انت طالق معدوما بالتعليق لان الموجود لا يصير معدوما بالتعليق فيجعل التعليق
مانعا لحكمه فاثر الشرط في تاخير الحكم الذي هو الطلاق عن سببه الذي هو قوله انت طالق كشرط
الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم وهو ثبوت الملك وحل الانتفاع دون السبب الذي هو الايجاب والقبول
فوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط اجاب المصنف بان الشرط مغير للسبب لانا لا نجعل انت طالق الموجود
معدوما ولكن نجعل الشرط انت طالق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان السبب
الشرعي لا يصير سببا قبل وصوله الى محله فان نجز السبب بوجود الشرط انعقد وان لم ينجز تغير عن السببية
لعدم الاتصال الى الحكم ظاهرا واما شرط الخيار فعلى خلاف القياس لعدم امكان تعليق البيع لان البيع
لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يودي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام وكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع
الغبن والغرض التدارك فجعل الشرط فيه داخلا على الحكم دون السبب لمنع اللزوم تنبيه ويتفرع
على هذا ان التعليق بالملك الى اخره ويتفرع على ان الشرط في التعليق مانع من انعقاد السبب ان تعليق العتق
بالملك اليمين وتعليق الطلاق بملك النكاح صحيح بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك
او اشتريتك فانت حر او قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امراة او كلما تزوجت
امراة فهي طالق هذا كله صحيح حتى يعتق العبد ويقع الطلاق عند البيع والنكاح ويتفرع عليه ايضا ان
تعجيل النذر المعلق بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبله
ممتنع ويتفرع ايضا عليه ان تعجيل كفارة اليمين بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا
عشرة مساكين ممتنع ويتفرع عليه ايضا ان طول الحرة غير مانع من نكاح الامة خلافا للشافعي في جميع هذه الفروع
فانه منع العتق والطلاق في صورة التعليق بالملك لان السبب لما كان موجودا عند التعليق وجب
وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتاخر الحكم
الى وجود الشرط بالتعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب

العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء
واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز وجوز تعجيل كفارة اليمين بالمال لان اليمين سبب الكفارة ولهذا
تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان موخرا للحكم الى حين
وجوده بمنزلة التاجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب وقبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة
والدين الموجل وقال الشافعي في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المومنات اي ومن
لم يملك زيادة في المال يتمكن بها من نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة من
الاماء المسلمات والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فيقتضي ان يجوز
عند تحقق الشرط بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه فعند تحقق الطول
لا يصح نكاح الامة اصلا وعند انتفاء الطول يصح نكاح الامة المومنة دون الكافرة تنبيه وبنى
الخلاف في الصفة على هذا الى اخره بنى فخر الاسلام الخلاف في مفهوم الصفة على مفهوم الشرط فقول المصنف
وبنى الخلاف عطف على قوله بنى الخلاف في قوله وفخر الاسلام بنى الخلاف على حرف فقال فخر الاسلام الوصف
عند الشافعي بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط ناف للحكم في الحال فكذا النص يوجب بنفسه لولا الصفة
فاذا قيد النص بالصفة تاخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فالصفة مانعة من عمل اللفظ المطلق
بموجبه وكانت كالشرط وعند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ان قصارى الوصف اي اقصى درجات
الوصف ان يكون علة ولا اثر للعلة في النفي فلا يترتب عدم الحكم على عدم الوصف نقضا
لو انت بثلاثة في بطن فادعى المولى نسب الاكبر اقتصر الى اخره اورد نقضين على الاصل المذكور وهو ان
التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه واجاب عنهما تقرير النقض الاول امة ولدت ثلاثة اولاد
من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين ولدين ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى نسب الاكبر فقال
الاكبر ولدي اقتصر عليه ولم يثبت نسب الاخرين لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الاخرين
فقال هو ولدي دونهما ولولا الدلالة اي المفهوم لثبت نسب الاخرين لانهما ولدا ام ولد ونسب ولد
ام الولد يثبت من غير دعواه الا ان ينفيه تقرير النقض الثاني لو شهد رجلان في ميراث وقالا لا نعلم له وارثا
في ارض كذا لم تقبل شهادتهما عند ابي يوسف ومحمد فجعل النفي الخاص اي النفي في ارض كذا اثباتا في غيرها
ولولا الدلالة لقبل شهادتهما والجواب عن النقض الاول ان نفي نسب الاخرين ليس للمفهوم بل لقرينة خارجية
وهي ان التبري عن الالحاق لظهور دليل التبري فرض كما ان التزام الالحاق بدليل الالتزام فرض فان
من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل تفترض عليه دعوة النسب

فكان سكوت المولى عن التبري في موضع البيان بيانا للتبري فلو لم يجعل نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلناه نسب الاخرس
نفيا لسكوت محتمل لتضرر الصبي به وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانب المولى كيلا يكون المولى
تاركا للفرض وانما لا يكون تاركا للفرض بانتفا نسب الاخرين فالجواب عن النقض الثاني ان ردّ شهادتهما ليس
للمفهوم بل لان زيادة الشاهدين في ارض كذا اورثت شبهة فان تخصيص ذكر في ارض وان لم يوجب الحكم كذا
في مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان في تخصيص الشاهدين في ارض كذا انهما يعلمان وارثا
في غير تلك الارض وتحرّزا بذلك التخصيص عن الكذب فاورثت تهمة قادحة في القبول والشهادة ترد
بالتهمة القادحة في القبول وقال ابو حنيفه رحمه الله ان تخصيصهما مكانا وسكوتهما عن ساير الامكنة
سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهما لو سكتا عن ذكر المكان واكتفيا بقولهما لا نعلم
له وارثا غيره تقبل شهادتهما بالاتفاق فلا تصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت
في غير موضع الحاجة ليس بحجة كما يحتمل تخصيصهما المكان علمهما بالوارث يحتمل الاحتراز عن المجازفة
ومنها مفهوم الغاية قال اكثر الفقهاء الى اخره ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم الغاية اختلفوا في ان
الحكم اذا قيد بغاية كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين انه يدل
على نفي الحكم فيما بعد الغاية وعند اصحاب ابي حنيفه رحمه الله نفي الحكم فيما بعد الغاية من قبيل الاشارة اليه كما
اشار اليه في الاشارة لا من قبيل المفهوم والدلالة القايل بمفهوم الغاية احتج بما تقدم وهو ان ايمة اللغة فهموا
ذلك واللغة تثبت بقول ايمة اللغة وبان معنى قول القايل صوموا الى ان تغيب الشمس معناه صوموا صوما
اخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب صوم بعد غيبوبة الشمس لم يكن ما فرض انه اخرا اخرا هذا خلف
ومنها مفهوم اللقب الى اخره ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهو انه اذا علق حكم على اسم ينفي
عما عداه مثل زيد قايم فالجمهور انه اذا علق حكم باسم جنس كالتنصيص على الاشيا الستة بتحريم الربوا
او باسم علم كقول القايل زيد قايم لا يدل على نفي الحكم عن غيره خلافا للدقاق وبعض الحنابلة والدليل على انه
لا يدل على نفي الحكم عن غيره ان المقتضي للمفهوم معدوم لان شرط مفهوم المخالفة معدوم فان الشرط في مفهوم
المخالفة انه لو حذف متعلق الحكم يختل الكلام باسقاط اللقب الذي تعلق الحكم به وايضا لو كان تعليق لم يختل الكلام وههنا كم
الحكم بالاسم دالا على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر من قولنا محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه يلزم من الاول وهو محمد رسول الله نفي ساير الانبيا ومن الثاني وهو زيد موجود نفي
واجب الوجود تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وايضا لو كان تعليق الحكم بالاسم دالا على نفيه عما عداه لزم

ابطال القياس واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان القياس لا بد له من اصل وحكم الاصل اما ان يكون
منصوصا او مجمعا عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل او الاجماع عليه يدل على نفي الحكم عن الفرع فالحكم
في الفرع ان ثبت بالنص والاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من تعليل الحكم
في الفرع على مضادة النص القايلون بمفهوم اللقب قالوا اذا قال قايل لمن يخاصمه ليست امي زانية ولا
اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولذلك يجب حد القذف على القايل عند مالك
واحمد فلو لم يكن تعليق الحكم على الاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام الخصم
واخته ولما حد القايل اجاب المصنف بانه جاز ان يكون تبادر الذهن الى نسبة الزنا الى ام الخصم
واخته لقرينة خارجية هي قرينة حاله التي هو عليها من المخاصمة ومنها الحصر بانما الى اخره ومن
اصناف مفهوم المخالفة الحصر بانما اختلفوا في تقييد الحكم بانما مثل قوله صلى الله عليه وسلم انما الشفعة
فيما لم يقسم وانما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق وانما الربوا في النسية هل يفيد الحصر فعند اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله لا يفيد الحصر وانما هو لتاكيد الاثبات وقال القاضي ابو بكر والغزالي يفيد الحصر بمنطوقه ظاهرا لا
قطعا ويحتمل التاكيد وقيل يفيد الحصر بمفهومه واحتج المصنف على ما هو عندهم بان قولنا انما زيد قايم بمعنى
قولنا ان زيدا قايم فكانت ما زايدة موكدة لمعنى الاثبات وايضا لو كان ما مفيد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبت
ولاء لغير معتق لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق انما الاعمال بالنيات واللازم باطل لانه قد صح اعمال كثيرة
بدون نية ولثبوت الولاء لغير المعتق كمن باع العبد من نفسه وثبوت الولاء لعصبات المعتق قال الغزالي
قوله تعالى انما الهكم اله واحد بمعنى ما الهكم الا الله فكما ان الثاني يدل على الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي
هو بمعناه قال المصنف وهذه ادلة استقرائية فان كلمة انما قد ترد ولا حصر كقوله انما الربوا في النسية فهو
غير منحصر في النسية لانعقاد الاجماع على تحريم ربوا الفضل فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس وقد رجع
عنه وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد يكون الحصر وعدم الحصر مستفادا من خارج ولا
دليل من قبيل الوضع فتعين الحمل على المنطوق وهذا القدر المشترك بين صورة الحصر وصورة عدم الحصر وهو
تاكيد اثبات الخبر للمبتدا لا غير نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكون كل منهما خلاف الاصل ومنها
الحصر في مثل صديقي زيد والعالم زيد الى اخره ومن اصناف مفهوم المخالفة الحصر في مثل صديقي زيد والعالم
زيد ولا قرينة تفيد العهد في المخبر عنه فعند اصحاب ابي حنيفة لا يفيد حصر ذلك الكلي الذي هو مبتدا
في الخبر الذي هو جزئي وقيل يفيد الحصر بمنطوقه وقيل يفيد الحصر بمفهومه واحتج المصنف على الاول
بثلاثة وجوه الاول انه لو كان قولنا صديقي زيد والعالم زيد افاد الحصر لافاد عكس كل منهما الحصر وهو

قولنا زيد صديقي وزيد العالم واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان دليلهم على الحصر في الاصل بعينه قائم
في العكس وذلك لان دليلهم في الاصل ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس
لانه لا يصدق كل صديقي زيد وكل عالم زيد ولا يستقيم ان يكون لمعهود معين اذ التقدير انه لا قرينة على العهد
فتعين ان يكون للحصر وهو ان يكون لمعهود ذهني مقيد بما يصير مطابقا للمخبر به مساويا له وهذا الدليل
بعينه قائم في العكس الثاني انه لو افاد الاصل الحصر ولم يفد العكس لكان التقديم يغير مدلول الكلمة لانه لم
يكن بين الاصل والعكس فرق الا بالتقديم واللازم باطل لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة قيل للقايل
ان يقول لا امتناع في تغيير التقديم مدلول الكلمة فان قولنا صديقي زيد الاولى من الكلمتين مبتدا والثانية
خبره فاذا قدمت الثانية صار الخبر مبتدا والمبتدا خبرا فتغير مدلول الكلمة وفيه نظر فان للكلمة مدلولين
افرادي وتركيبي وبالتقديم والتاخير قد يتغير مدلول الكلمة التركيبي لا الافرادي وههنا لو افاد الاصل
الحصر ولم يفد العكس لزم تغيير التقديم المدلول الافرادي الثالث انه لو كان قولنا العالم زيد مفيدا للحصر
يلزم استعمال اللام لغير الجنس والعهد والذهني واللازم باطل فان اللام لم يستعمل لغير هذه الثلاثة
بيان الملازمة ان استعمال اللام حينئذ لغير الجنس والعهد ظاهر ضرورة عدم صدق قولنا كل عالم زيد
وعدم العهد اذ الفرض ان لا قرينة تفيد العهد والثالث ايضا باطل اذ الذهني في بعض غير معين بعض
كاكلت الخبز وشربت الماء وههنا ليس كذلك القايل بان قولنا العالم زيد يفيد الحصر قال لو لم يفد العالم زيد
الحصر لزم ان يكون الاخبار بالاخص عن الاعم واللازم باطل بيان الملازمة انه يتعذر ان يكون اللام
للجنس لانه لا يصدق كل عالم زيد والعهد لعدم القرينة فتعين ان يكون للماهية وهي اعم من جزئياته فيلزم
الاخبار بالاخص عن الاعم فوجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم ليندفع المحذور وهو مرادنا
بالحصر اجاب بان قولكم وجب جعله لمعهود ذهني بمعنى الكامل والمنتهي حق ولكنه يفيد المبالغة فمن
اين الحصر فان المبالغة غير مستلزمة للحصر والمبالغة حاصلة في قولنا زيد العالم المفيد للحصر القايلون
بان قولنا العالم زيد يفيد الحصر قالوا لا يلزم محذور اذا جعلنا اللام للماهية في قولنا زيد العالم فانه اخبار
عن الاخص بالاعم والاخبار عن الاخص بالاعم صحيح بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع الاخبار عن
الاعم بالاخص اجاب بان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم تنكير الاعم وحينئذ يتعذر الاخبار
بالاعم عن الاخص وفيه نظر فانه لا امتناع في ان يكون اللام للماهية وتكون الماهية من حيث
هي مخبرا بها والاخص مخبرا عنه فانه لا امتناع في كون الماهية من حيث هي ان تكون محمولة على ما هو
اخص منها قالوا يجوز ان تكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد فانه يجوز ان يكون لزيد بقرينة التقدم

[Margin note, right page: ... في زيد الرجل ... اللام في الرجل ... [illegible] ... المبالغة ... لكان قولنا زيد العالم ...]

بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان يكون اللام فيه لزيد اذ لا قرينة تفيد العهد اجاب بانه ممتنع ان يكون اللام في
قولنا زيد العالم للعهد لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا عن المبتدا كوجوب استقلال الصفة بالتعريف
وهذا الاستقلال يمنع كون اللام للمبتدا لتوقف تعريفه حينئذ على تقدم قرينة زيد ومنها مفهوم
قران العطف الى اخره ومن اصناف مفهوم المخالف مفهوم قران العطف قال به بعض اهل النظر مصيرا الى
ان واو العطف تقتضي الشركة وصورته ان الواو العاطفة متى وقع بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك
المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عند هولاء خلافا لعامة العلماء واتفقوا على ان المعطوف اذا كان ناقصا
يشارك الجملة المعطوف عليها في خبره وحكمه جميعا ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو العطف في قوله تعالى
اقيموا واتوا الزكوة يقتضي ان لا تجب الزكوة على الصبي كما انه لا تجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لاشتراك
الصلوة والزكوة في العطف لان الواو للعطف ومقتضى العطف الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية
فيجب القول بالشركة في الحكم اجاب المصنف بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان
يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام اخر كقوله جاء زيد وقعد عمرو فان الاصل في اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة بل نقصان المعطوف في الجملة
الناقصة اقتضى الشركة فان الجملة الناقصة لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة للشركة في الخبر ليتم
الناقصة المعطوفة بما تم به الكلام التام المعطوف عليه وهذه الضرورة مفقودة عند تمام الجملة المعطوفة على
الجملة التامة فلا تشارك الجملة المعطوف عليها الا فيما تفتقر اليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي
حر في حكم التعليق قاصر وان كان تاما في نفسه لانه عرف بقرينة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز
ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيقتضي مشاركته
للمعطوف عليه فيما يفتقر اليه وهو حكم التعليق الذي هو قاصر فيه تفريع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
الى قوله دليل الانفصال تفريع على ان افتقار الجملة الثانية الى الاولى في امر وان كانت الثانية تامة بنفسها
يوجب الشركة جعل قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا مشاركا لقوله تعالى فاجلدوهم بيانه ان قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات متضمن معنى الشرط ولكنه نفس الرمي لا يصلح لايجاب الحد لان الرمي متردد بين الحسبة
والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن الاتيان باربعة شهداء فعطف عليه ثم لم ياتوا باربعة شهداء ليترجح
جانب الجناية والمعطوف على الشرط شرط فكان مجموع قوله والذين يرمون المحصنات وقوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء
شرطا وانما عطفت الثانية على الاولى بثم لان الاتيان بالشهود بحسب الاغلب متراخ عن القذف ثم رتب على
المجموع قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة جزاء ثم عطف على قوله فاجلدوهم قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فشاركه في

[Margin note, left page: حر ان قوله عبدي حر ...]

كونه جزاء وحدا لانه وان كان تاما مستبدا بنفسه لكنه لصلاحية كونه جزاء وحدا افتقر الى الشرط وانما
قلنا انه صالح لان يكون جزاء وحدا لان حد القذف يقام حقا لله تعالى وللمقذوف في زوال ما لحقه من العار
بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردودها ولان الانسان يتالم برد شهادته
وابطال كلامه فوق ما يتالم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة
حد في المحل الذي حصل به الجريمة فكان جزاء والمقصود من الحد هو دفع العار عن المقذوف في اهدار
قوله اظهر منه في اقامة الجلد فجعل رد الشهادة متمما للحد وكان ينبغي ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف
الا ان كل واحد لا يتالم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسي فعدم قبول الشهادة ايلام معنوي
والجلد ايلام صوري فيحصل بهما الانزجار عاما وهو مفوض الى الامام كما ان الجلد ايضا مفوض الى الامام فثبت
دليل الاتصال فلا تقبل شهادته بعد ان اقيم عليه الحد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حد واصل الجلد
لا يسقط بالتوبة كذلك ما هو مشارك له في كونه حدا وهذا بخلاف قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فانه جملة تامة
بنفسها منقطعة عما تقدمها فان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بالجلد ونهي عن قبول الشهادة خوطب بهما الائمة
وهذه الجملة اخبار هي حكاية حال القاذفين اي واولئك هم الفاسقون بهتك ستر العصمة من غير فائدة حين عجزوا
عن الاتيان باربعة شهداء فلا يصلح جزاء عن الرمي حتى يكون متمما للحد فلا يصلح ان يكون مشاركا لما قبله
في الشرط فانه قام فيه دليل الانفصال واما القياس فهو التقدير حقيقة الى اخره لما فرغ من
المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في الدليل الرابع وهو القياس القياس لغة التقدير حقيقة
ومنه يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك والتقدير يستدعي امرين يضاف
احدهما الى الاخر بالمساواة يقال فلان يقاس بفلان ولا يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه فصار القياس
عبارة عن المساواة مجازا وفي الاصول القياس مساواة فرع لاصل في علة حكمه والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها
بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيها وبالاصل الصورة الملحق بها فلا يلزم دور وهذا تعريف
للقياس الصحيح في نفس الامر ولم يتناول ما هو صحيح في نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم للمصوبة
ان يزيد واعلى المذكور زيادة في نظر المجتهد ليتناول القسم الثاني ايضا لانه صحيح عند المصوبة وان تبين
الغلط وهو كون ما توهم انه علة غير علة في نفس الامر والرجوع عن الحكم بخلاف المخطئة فانه لا يلزمهم هذه الزيادة
لان هذا التعريف للقياس الصحيح والقسم الثاني غير صحيح عندهم وان عم تعريف القياس على وجه يشمل القياس
الصحيح والفاسد قيل تشبيه الفرع بالاصل على المذهبين المصوبة وغير المصوبة فانه يعم الفاسد ايضا فان
التشبيه اعم من حصول المساواة في العلة وعدم حصول المساواة في العلة واورد قياس الدلالة وقياس

العاصون

العكس على عكس هذا التعريف توجيه الايراد ان هذا الحد غير منعكس لان قياس الدلالة وهو مساواة فرع الاصل
في وصف جامع لا يكون علة للحكم لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد بل يكون الجامع امرا مساويا للعلة دالا
عليها مثل الجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الدالة على الشدة المطربة فان الرائحة ليست بعلة بل العلة هي
الشدة المطربة والرائحة دالة عليها مساوية لها وقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع
لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع مثل قول اصحاب ابي حنيفة رحمه الله لما وجب الصيام في الاعتكاف
بالنذر وجب ايضا بغير نذر عكسه الصلوة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغير النذر فان الفرع
هو الصيام والاصل هو الصلوة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلة
في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر فقياسان كل منهما خارج عن الحد المذكور اذ ليس مساواة
فرع الاصل في علة حكمه واجيب عنه بان قياس الدلالة وقياس العكس ليسا مرادين من مطلق القياس
فان مطلق القياس انما يقال لما هو قياس حقيقة وقياس الدلالة وقياس العكس ليسا بقياسين حقيقة ولهذا
لا يستعملان الا مضافين وهو دليل المجاز وهذا التعريف لما هو قياس حقيقة وقول الاصوليين المتقدمين
القياس بذل الجهد في استخراج الحق وقولهم القياس الدليل الموصل الى الحق وقولهم القياس العلم عن نظر
مزيف اما الاول فلان بذل الجهد صفة القايس بل فعله لا القياس فان القياس هو المساواة المذكورة وهي
هيئة للفرع بالاضافة الى الاصل واحدهما مباين للاخر في الصدق فلا يصح تعريف احدهما بالاخر واما الثاني
فلانه منقوض بالنص والاجماع فان كلا منهما يصدق عليه انه الدليل الموصل الى الحق فيلزم عدم الاطراد واما
الثالث فلان العلم ثمرة القياس والقياس سببه والسبب غير المسبب فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم
الاطراد ايضا وقيل القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويرد على طرده هذا التعريف ما يحمل على غيره بغير
جامع فانه ليس بقياس مع صدق هذا التعريف عليه وقيل القياس حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه
عنهما لامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم لان القياس
يجري فيهما ولو ذكر لفظ الشيء اختص بالموجود لان المعدوم ليس بشيء والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد
والظن وذكر قوله في اثبات حكم ليتناول وجه الحمل وذكر عقيبه قوله او نفيه لتفصيل الحكم المستفاد
من القياس وذكر بامر جامع لتمييز القياس عن غيرها ثم اشار الى اقسام الجامع ويرد على هذا التعريف ان الحمل
ثمرة القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم واثبات الحكم ثمرة القياس وقوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل
والفرع ثابت بالقياس وليس كذلك لان القياس فرع على ثبوت حكم الاصل فلو كان ثبوت حكم الاصل
بالقياس لزم الدور وقوله بجامع كاف ولا يحتاج الى ما هو مذكور بعده وهو قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما

لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في تعريف القياس نفس الجامع لا اقسامه لان ماهية القياس قد تنفك عن
هذه الاقسام واورد على هذا الحد بانه قد اعتبر في تعريف القياس ثبوت حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع معرفة
القياس فتوقف معرفة القياس على معرفة ثبوت حكم الفرع وتوقف معرفة ثبوت حكم الفرع على معرفة القياس فيلزم
الدور واجيب عنه بان المحدود الماهية الذهنية للقياس وثبوت حكم الفرع في الخارج ليس فرعا للماهية الذهنية
لانه غير متوقف على الماهية الذهنية للقياس بل يتوقف على وجود القياس فالماهية الذهنية للقياس متوقفة
على معرفة ثبوت حكم الفرع وثبوت حكم الفرع متوقف على وجود القياس فلا يلزم دور وذكر فخر الاسلام للقياس تفسيرين
هو المراد بظاهر صيغته اي له معنى لغوي يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع ومعنى هو المراد يدل لا نصيغته اي معنى
تدل صيغة القياس عليه باعتبار معناها لا بظاهرها مثال القياس فيما ذكر الضرب هو اسم لفعل يعرف بظاهره
وهو استعمال آلة التاديب في محل قابل له ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر في قول
الرجل والله لا اضرب فلانا معنا. لا بظاهره وصورته كما يتناول التافيف الضرب والشتم بمعناه وهو الايذاء اما
الثابت بظاهر صيغته التقدير يقال قيس النعل بالنعل اي احذ به وقدر به والتقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل
مثله ونظيره فكان غرضه من هذا ان التقدير في المعاني والاحكام يكون على هذا الوجه واما المعنى الثابت بدلالة
صيغته فهو انه مدرك من احكام الشرع ومفصل من مفاصله وذلك لان معناه اللغوي لما كان جعل الشيء مثلا
لآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمنصوص عليه في المعنى الذي توقف
الحكم عليه ثبت ذلك الحكم فيه لا محالة فكان هذا من مدارك احكام الشرع اي موضع درك والدرك العلم وفي تسميته
مدركا اشارة الى انه دليل يتوقف به على الحكم لا انه مثبت ابتداء، قال المصنف انه مدرك من مدارك الشرع حتى
الا انه فرع تصور القياس فانه انما يعرف انه مدرك من مدارك الشرع اذا تصور القياس وفخر الاسلام ما اراد
بهذا التعريف القياس بل اراد بهذا ان القياس ليس مثبت للحكم ابتداء بل مظهر له وقيل القياس ابانة حكم
الاصل في الفرع بمثل علة الاصل وقيل ابانة مثل احد المذكورين بمثل علة الآخر ويبدل في التعريف الثاني
بلفظ الاصل والفرع احد المذكورين والآخر ليدخل القياس بين المعدومين فان الاصل والفرع امران
وجوديان اذ الاصل اسم لما ينبني عليه غيره والفرع اسم لما ينبني على غيره والمعدوم ليس بشيء ولم يتعرض للنص
في التعريفين بان يقال ابانة الحكم الثابت بالنص ليدخل القياس العقلي واختار لفظ الابانة في التعريفين
دون الاثبات لان القياس مبين مظهر لا مثبت فان المثبت هو الله تعالى قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وذكر مثل الحكم ومثل العلة لان تعدية الحكم والعلة لان العلة والحكم وصفان لا يقومان بمحلهما وتعدية ما قام بمحل وانتقاله
الى غير محاله

اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل وارکانه الاصل والفرع الى اخره

والوصف الجامع لان حقيقة القياس لا تتم الا بهذه الاربعة اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون ركنا
للقياس لانه خارج عن حقيقة القياس متوقف على القياس فلو كان ركنا لتوقف على نفسه وهو محال فالاصل
هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس النبيذ على الخمر في الحرمة فالخمر هو الاصل لان حرمة النبيذ مقتبسة
منها مردودة اليها وقيل الاصل هو النص الدال على حكم المحل المشبه به كقوله عليه السلام حرمت الخمر
لعينها لان النص هو الذي يبنى عليه حكم المحل المشبه به الذي هو تحريم الخمر ههنا وقيل الاصل هو حكم المحل المشبه
به وهو تحريم الخمر ههنا لان حكم الاصل هو الذي يكون العلم به موصلا الى العلم بحكم المحل المشبه او الظن به
وقيل النزاع في هذه المسئلة نزاع لفظي لان هذه المعاني متفق عليها في اعتبارها في القياس ولما كان الاصل
ما يبتني عليه غيره او ما هو مستغن عن الغير يبتني عليه الغير او لا كان كل من هذه الثلاثة اي المحل المشبه به
والنص الدال على حكمه وحكمه اصلا بالاعتبار الاول وهو بنا، الغير عليه لان كلا من هذه الامور الثلاثة
قد بني الغير عليه ويختص المحل المشبه به باستغنائه عن النص وعن حكمه وهو ظاهر وبافتقار النص والحكم
اليه فكان المحل المشبه به اولى بان يكون اصلا للاعتبارين والفرع محل الحكم المشبه وهو النبيذ في مثالنا على
القول بان الاصل هو محل الحكم المشبه به والفرع هو حكم المحل المشبه وهو حرمة النبيذ على القول بان
الاصل هو حكم المحل المشبه به وقيل لما كان حكم المحل المشبه مفتقرا الى غيره مبنيا على غيره كان اولى ان
يكون فرعا لكن الفقهاء لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سمي محل الحكم المشبه فرعا والوصف الجامع وهو الشدة
المطربة في مثالنا بالنسبة الى الاصل اي محل الحكم المشبه به فرع لان الوصف الجامع نشأ من محل الحكم المشبه به
واصل في الفرع لكون حكم الفرع يبنى عليه

فصل في شروطه اما حكم الاصل الى اخره لما فرغ من
تعريف القياس وبيان اركانه شرع في بيان شرائط القياس وذلك باعتبار اركانه فان شروط القياس
لا تخرج عن شروط اركانه وابتدا بشروط حكم الاصل اما حكم الاصل فمن شرطه ان يكون حكما شرعيا لان
الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بان كان
قضية لغوية او عقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي
حاصلا كيف وانه اذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس في اللغات ومن شرط حكم الاصل
ان لا يكون منسوخا حتى يمكن بناء الفرع عليه لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بواسطة اعتبار الشرع
الوصف الجامع فاذا نسخ حكم الاصل زال اعتبار الجامع فلم ينفذ الحكم الى الفرع ومن شرط حكم الاصل ان يكون دليله شرعيا لان ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكمه شرعيا ومن شرط حكم الاصل صح
ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بسبب نص آخر فالباء في بحكمه صلة قوله مخصوصا والمراد بكونه مخصوصا
كونه منفردا به لا يشاركه غيره اي بشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص آخر حتى

يدل على اختصاص المحل بهذا الحكم كقبول شهادة خزيمة وحل لابنا ركه عين فيه وعرف هذا الاختصاص
بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم ويحتمل ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكنه اريد خصوص
بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا مع حكمه
عن قاعدة عامة بنص اخر مثل قبول شهادة خزيمة فانه مخصوص عن العمومات المقتضية للعدد مثل
قوله واستشهدوا شهيدين وبقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فمنع
من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه ومثل جواز السلم رخصة اي جواز
السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده فانه مخصوص عن العمومات المقتضية لعدم جواز بيع ما ليس في ملكه ولا
في يده مثل قوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي في ملكك بنص اخر وهو قوله عليه السلام
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فكان الجواز مختصا بالسلم كاختصاص قبول
شهادة المنفرد بخزيمة وكقول الشافعي رحمه الله في اختصاص نكاحه عليه السلام بالهبة فانه قد ثبت اختصاص
النبي صلى الله عليه وسلم بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامراة مومنة
ان وهبت نفسها للنبي والخالصة مصدر موكد اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز
ابطال هذا الاختصاص بالتعليل لتعدية الحكم الى نكاح غيره وجعل اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله الخلوص
في عدم وجوب العوض اكراما له اي خلص لك احلال الموهوبة بغير عوض خلوصا اكراما للنبي صلعم
وذلك لانه تعالى قال في اول الاية انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن اي مهورهن وساق
الى ان قال وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من
النكاح ببدل وبغير بدل والدليل عليه قوله تعالى في سياق الاية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعني
فرضنا المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر لكيلا يكون عليك حرج اللام متعلقة بقوله خالصة لك اي خالصة
لك من دون المومنين لكيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في
العدول من لفظ الى لفظ فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم فجعل الخلوص في عدم
وجوب العوض اكراما له كما لم تحل نساؤه بعده بقوله امهاتهم اي اختصاصه عليه السلام بان لا تحل منكوحته
لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا لك من النساء خلوصا حتى لا تحل لاحد بعدك فانه عليه
كان يتاذى بان يكون الغير شريكا له في فراشه بدليل قوله وما كان لكم ان توذوا رسول الله ولا ان تنكحوا
ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى وازواجه امهاتهم وهذا الاختصاص من الوجهين اللذين
ذكروا مما يعقل كرامته واما الاختصاص باللفظ فلا لان الاستعارة لا تختص باحد وفيها ثبت

وذلك هو

كرامة للنبي صلى الله عليه وسلم لم نعلل حتى لم يصح في الهبة لغير النبي صلى الله عليه وسلم الا بعوض وكذلك ثبت للمنافع
المعدومة حكم تقومها وما ليتها في باب الاجارة بالنص مثل قوله تعالى واتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا عن
شعيب على ان تاجرني ثماني حجج مخالفا للقياس المعقول وهو ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والمتقوم
انما يعتمد الوجود لانه يثبت بالاحراز والاحراز انما يتحقق في الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة
فضلا ان تكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال
قيمة هذا الثوب كذا من الدراهم اي يعادل هذا الثوب هذا القدر من الدراهم من حيث المعنى والمالية
ولا بد في ذلك من المساواة في نفس الامر ليمكن بعدها اثبات المساواة في المعنى وبين العين والمنافع تفاوت في
نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا تبقى ويقوم بالجوهر وبين ما يبقى ويقوم
بغيره وبين ما لا يبقى ويقوم بغيره تفاوت عظيم فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة لكنه ثبت
تقوم المنافع بالنص في باب عقود الاجارة غير معقول المعنى فيكون مختصا به كاختصاص قبول الشهادة لخزيمة
وجواز السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية ومنها ان لا يكون معدولا
به عن القياس الى اخره ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون حكم الاصل
على خلاف القياس كحكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل عدل به عن القياس لان القياس
ان يفسد صومه لان الصوم قربة والاكل مضاد له والقياس فوات القربة بما يضادها وان كان ناسيا
لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم لكن ثبت حكم الناسي في الصوم بالنص وهو قوله عليه
للاعرابي انما اطعمك الله وسقاك عدل بحكم الناسي في الصوم عن القياس بالنص لا مخصوصا من النص واثبت اصحاب
ابي حنيفة حكمه وهو بقاء الصوم في مواقعته ناسيا دلالة لا قياسا لان الاكل والجماع سواء في قيام الركن وهو
الصوم بالكف عنهما لثبوتهما بخطاب واحد وهو قوله واتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالان باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الكف عن هذه الامور الثلاثة الى الليل فلم يكن الجماع اختصاص
فكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للاخر ايضا وكذلك
التسمية في الذبيحة ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا
كلوه فان تسمية الله تعالى في قلب كل امرئ مسلم عدل به عن القياس فان القياس اقتضى حرمته لعدم شرط
الحل لان التسمية شرط للحل بالاتفاق اما عند اصحاب ابي حنيفة فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط
الملة لتقوم مقام التسمية حتى لا تحل ذبائح اهل الشرك لعدم الملة ومنها ان لا يكون ذا قياس مركب
الى اخره ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب والقياس المركب هو ان يكون الحكم في الاصل

اي اثلاث المنافع والعصبه م

الكم

عاريا عن النص والاجماع اي حكم الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الايمة وان يكون المستدل مستغنيا
عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل وهو نوعان مركب الاصل ومركب الوصف
فالاول ان يجمع المستدل بين الاصل والفرع بعلة فيعين الخصم علة اخرى ويقول الحكم عندي ثابت بهذه العلة
كما لو قال شافعي في مسئلة الحر والعبد مثلا عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب والجامع كونهما رقيقين فان المكاتب غير
منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الايمة لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين
الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما فيقول الحنفي العلة عندي في الاصل اي في المكاتب جهالة المستحق من السيد
والورثة فان صحت العلة التي عندي بطل الحاق الفرع بالاصل بالقياس لخلو الفرع عن العلة وان بطلت
علية الجهالة منعنا حكم الاصل لان حكم الاصل انما ثبت عندي بهذه العلة وهي مدرك اثباته لا النص ولا الاجماع
ولا محذور في انتفاء الحكم لانتفاء علته وعلى التقديرين فالقياس غير صحيح لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع
او منع حكم الاصل وانما سمي هذا النوع مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على العلة في الاصل فالشافعي ركب
العلة على حكم الاصل فانه يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والحنفي يخالفه ويقول ان الحكم في الاصل
فرع على العلة وهي مثبتة له لانه لا طريق الى اثباته سواها وانها غير مستنبطة منه ولا هي فرع عليه ولذلك منع
ثبوت حكم الاصل عند ابطالها وانما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل النوع الثاني وهو مركب الوصف
وهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك ان يجمع المستدل بين الاصل
والفرع بعلة يخالفه الخصم في وجودها في الاصل كما لو قال المستدل في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق للطلاق
فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الخصم علة وجود الطلاق في الفرع وهو التعليق
معدومة في الاصل عندي فان صح وجود العلة في الاصل منع حكم الاصل بل قيل بصحته كما في الفرع ولا يلزم من منع
حكم الاصل محذور لعدم النص والاجماع فان بطلت علة الصحة في الاصل بطل الحاق الفرع به فما ينفك هذا
القياس عن منع حكم الاصل وعدم العلة في الاصل وانما سمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع
ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع الى اخره ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع لانه ح حكم الفرع معلوم من ذلك الدليل لا من القياس ولانه اذا كان النص
شاملا لهما فليس جعل احدهما اصلا والاخر فرعا اولى من العكس كما لو قيل الارز يجري فيه الربوا قياسا على
البر ثم يستدل على اثبات جريان الربوا في البر بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل
شامل لحكم الارز ومنها ان لا يتغير بالتعليل حكم النص الى اخره ومن شروط حكم الاصل ان
لا يتغير حكم النص اي يبقى حكم النص على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص بالراي باطل والمراد بالتغيير
ان يتغير بالتعليل ما كان مفهوما من النص لغة قبل التعليل كقول من يقبل شهادة القاذف المحدود بعد
التوبة اعتبارا اي قياسا على المحدود في ساير الجرايم كالزنا وشرب الخمر لان حكم النص الوارد في حد القذف يوجب
ابطال شهادة القاذف دايما حدا حيث قال فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فقبول شهادة القاذف
بعد التوبة تغيير لحكم النص وكرد الشهادة بالفسق حتى لا ينعقد النكاح بشهادة الفساق ولا ينفذ قضاء القاضي بشهادة
الفاسق اعتبارا بالصبي والمجنون وهو تغيير لحكم النص لان حكم النص التثبت والتوقف في خبره لا رده قال
الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا نقوض واجوبة لا تبيعوا الطعام بالطعام عام الى اخره ذكر المصنف
نقوضا واردة على هذا الشرط وهو ان لا يتغير بالتعليل حكم النص فان في جميع هذه الصور قد غير حكم النص بالتعليل
واجاب عنها اما النقوض فمنها ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام عام يتناول القليل والكثير فيوجب
الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وخصصتم القليل بالتعليل حيث عللتم بالكيل والجنس
وعلقتم الحرمة بصفة الكيل فلم يبق النص متناولا للقليل الذي لا يكال لانه ليس بمكيل فكان تغييرا لحكم
النص بالتعليل لا تعدية لحكمه ومنها ان النص عين الشاة بصورتها ومعناها في الزكوة للفقير لان الله تعالى اوجب
الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي بقوله في خمس من الابل شاة وفي اربعين شاة شاة فصار كان الله تعالى قال اعطوا الشاة
للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها للفقير فاجزتم القيمة فقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل
بالمالية وهو تغيير لحكم النص لا تعدية له لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها الى
غيرها وبعده لم تبق واجبة لانه يسعه تركها الى غيرها وهو القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف
الثمانية حيث قال انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية اضيفت الصدقات الى الاصناف الثمانية بلام
التمليك وكان هذه الاضافة للقسمة بان جعل الزكوة حقا لهم وجعلهم مختصين بالتمليك على صاحب المال فاجزتم
صرف الزكوة الى فقير واحد بالتعليل وهو تغيير حكم النص لا تعدية له ومنها ان النص اوجب التكبير لافتتاح
الصلوة حيث قال تعالى وربك فكبر وقال عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقال عليه
للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله ثم استقبل القبلة ثم قل الله اكبر فاجزتم
غير التكبير من الثناء بالتعليل مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها ان النص عين الماء لقلع النجاسة
حيث قال عليه للمراة ثم اغسليه بالماء فاجزتم المايع فغيرتم حكم النص بالتعليل بكون المايع مزيلا للعين والاثر
والجواب عن الاول وهو حديث الربوا انا ما غيرنا النص بالتعليل بل خصصنا النص بدلالة النص مصاحبا
للتعليل بيان ذلك انه هنا استثنى الحال بقوله عليه السلام الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل والمذكور
في صدر الكلام وهو الطعام في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام عين واستثناء الحال من الاعيان لا يستقيم في الحقيقة

وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثنا منقطعا والمجاز على خلاف الاصل فدل ان
الاستثنا لم يقع عما تناوله ظاهر اللفظ بل وقع الاستثنا عما تضمن اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم
صدر الكلام بدلالة الاستثنا الحال كما في قولك ماجاني زيد الا راكبا اي ماجاني في حال من الاحوال الا في حال الركوب
وعموم الاحوال حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام غير هذه الاحوال فكان
الاستثنا من الاحوال التساوي والتفاضل والجزاف وهذه الاحوال مختصة بالكثير المعلوم بالكيل لان
المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة
عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة وكان اخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير
حاصلا بدلالة النص اي تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثنا في هذا النص فان
الاستثنا يدل على ان القليل ليس بمراد من هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربا
فتوافقا لان التغيير حصل بالتعليل والجواب عن الثاني ان الزكوة ليست بحق للفقير ملكا له لان الزكوة عبادة
خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن ولهذا لا تتادى
بدون النية والعبادة لا تجب للعباد ولا تكون حقا لهم بوجه لانه يودي الى الاشتراك وهو ينافي معنى العبادة بل المستحق
للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب لله تعالى على الخصوص ثم حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير بالتعليل
لحق العباد الا انه سقط حقه تعالى في الصورة باذنه الثابت بالنص لا بالتعليل لان الله تعالى وعد الفقرا ارزاقهم
حيث قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وعين ما لا لنفسه في مال الاغنيا بالنصوص المقتضية لوجوب
الزكوة وامر الاغنيا بانجاز تلك المواعيد من مال الله الواجب له تعالى عليهم بان يصرف الى الفقرا فلما امر الله
الاغنيا بالصرف الى الفقرا مع ان حق الفقرا في مطلق المال دل ذلك على اذنه باستبدال حقه فقامت دلالة
الاستبدال تحصيلا لمقاصد الفقرا فكان رزقهم في مطلق المال لا الخاص فثبت ان سقوط الحق عن صورة الشاة
ثبت بضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل
لان التغيير حصل بالتعليل والتعليل لحكم شرعي وهو صلاحية الشاة للدفع الى الفقير فلان الصلاحية حكم
شرعي وتعليل صلاحية الشاة للدفع الى الفقير ان الشاة تقع لله تعالى بابتدا قبض الفقير قربة اي بقع تسليم
الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص في ابتدا قبض الفقير كما قال تعالى ان الله يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات
وقال عليه السلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم يصير الفقير بدوام يده عليه مصروفا
اليه من الله تعالى ولما ثبت ان الواجب وهو الزكوة خالص حق الله تعالى لم يمكن ان يحمل اللام في قوله تعالى
انما الصدقات للفقرا على حقيقتها وهي التمليك كما زعم الناقض لان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون

حقا للغير بل يحمل على انها لام العاقبة فالفقرا مصارف لحاجتهم لا مستحقون بيان ذلك ان الواجب من الزكوة
حق اخراج الله تعالى بقطع المالك ملكه عن ذلك القدر لا حق لاحد فيه وحق الفقير في رزقهم على الله تعالى حال حاجتهم
لا تعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى لما امر بقضا حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كف الفقير بالاية
في حق الزكوة شرطا لتادي حق الله تعالى به لا ان يصير مستحقا لما وجب على الغني بغناه واذا صار هكذا قلنا
الاصناف السبعة ما صاروا مستحقين بالاية للزكوة بل صاروا مصارف تصرف الزكوة اليهم فعلم ان الوجوب
متعلق بالحاجة غير ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فاسماء الاصناف الثمانية اسباب الحاجة
ذكرها الله تعالى ليدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر
فعلم انهم مصارف بسبب الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين باي سبب
احتاجوا ثم يضاف الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس ثم هذا التعليل لا يرفع حكم النص لانهم بالنص كانوا
مصارف للزكوة وهم صالحون للصرف اليهم صرفت اليهم ام لا فمن اصيب فهو المصرف والجز والكل فيه واحد
كاستقبال الكعبة فان الكعبة صالحة لصرف الصلوة اليها والجز والكل فيه واحد استقبل العبد اليها اولا
فاي جز وقع الاستقبال اليه فهو المصرف وتبين ان التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز ادا الزكوة
كالكعبة للصلوة لا لحق العبد واما التكبير فقد وجب للتعظيم لا لعينه بيان ذلك ان اللسان جز من البدن
الذي فرض على كل جز من اجزائه تعظيم يناسبه فان الصلوة عبادة بدنية فرضت تعظيما للرب والمستحق فيها
افعال تحل على اعضا مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة
البدن ومن الاعضا الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم والثنا على الله تعالى تعظيم اللسان
فعين الشرع التكبير لانه بالتكبير يحصل الثنا لا ان التكبير في نفسه هو المستحق كما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة ادا
ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الادا لا ان يكون الركن ان تصير هذه الكلمة مذكورة
بلسانه ولهذا قام مقامها ساير الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح
التعليل واقام غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما تتبدل الالة والالة في تحصيل العمل لا تجب
مقصودة بل لضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل فحكم النص باق بعد التعليل وكذلك الما ليس
بواجب الاستعمال لذاته في النجاسة لان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض واحرقه
بالنار سقط استعمال الما ولو كان استعماله واجبا لذاته لم يسقط بدون العذر بل الواجب ازالة النجاسة
والما آلة الازالة عن المحل النجس على تاويل الاسقاط والابعاد والواجب حقيقة التحرز عن النجاسة حالة الصلوة
لكن التحرز عنها انما يتحقق بازالتها فالواجب ازالتها والما آلتها والمايع كالخل وما الورد وكل ما ينعصر بالعصر كذلك

اي آلة لازالة النجاسة فاذا عدي حكم الماء الى المايع الصالح لان يكون آلة للازالة لم يغير حكم النص على ما كان قبله من
غير تغيير واورد ازالة الحدث وجه الايراد انه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق المايع بالماء في كونه طهورا
بعلة الازالة جاز في النجاسة الحكمية اي الحدث الحاق المايع بالماء في كونه طهورا بعلة الازالة الجارية في النجاسة
الحكمية اي الحدث الحاق المايع بالماء بهذه العلة وقد منعتم في الحدث فقد انتقض عليكم واجيب بان عمل الماء وهو التطهير
لا يثبت في محل الحدث الذي هو المانع الحكمي من اداء الصلوة الا باثبات المزال الذي هو امر شرعي ثبت في محل
الغسل غير معقول فاثبت على الاعضاء الطاهرة نجاسة حكمية فتسمية الشرع الوضوء طهورا ضرورة وما ثبت
ضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يتعد الى غير الماء من المايعات لان ما ثبت غير معقول المعنى ضرورة لا يمكن تعليله
للتعدية الى محل اخر واورد فكيف صح بلا نية وجه الايراد انه لما اعتبر جانب المزال في الوضوء ومنع عن الحاق
غير الماء لكون المزال غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول المعنى كما في
التيمم فكيف صح الوضوء بلا نية اجيب بان تطهير الماء معقول والماء مطهر بطبعه لا بالنية فلم يحدث في الماء
معنى غير معقول وانما حدث في المحل نجاسة حكمية غير معقولة حتى صار الماء مطهرا ومزيلا والنية من شرايط
العمل فاذا بقي الماء مطهرا بطبعه ولم يتغير لا يحتاج الى نية التطهير ليصير مطهرا   ومنها ان لا يكون فرعا الخ
ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا على حكم اخر عند اكثر اصحاب الشافعي والكرخي خلافا للحنابلة وابي عبد الله الطعم
البصري والدليل على اعتبار هذا الشرط انه ان اتحدت العلة الجامعة بين الفرع الاخير واصله الذي هو
فرع على حكم اخر مع العلة الجامعة بين اصله الذي هو فرع متوسط واصله الاول فذكر الوسط ضايع غير مفيد
لانه يقاس الفرع الاخير على الاصل الاول مثال ذلك ما لو قاس شافعي الربوا في السفرجل على التفاح بعلة
الطعم بان قال السفرجل مطعوم فجرى فيه الربوا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح في تحريم الربوا على البر بعلة ايضا
فان ذكر التفاح الذي هو الوسط ضايع لانه يمكن ان يقيس السفرجل على البر ابتداء بعلة الطعم وان تغايرت
العلة الجامعة بين الفرع الاخير واصله الذي هو متوسط والعلة الجامعة بين المتوسط واصله الاول
وكانت العلة الجامعة التي بها عدي الحكم من المتوسط الذي هو الاصل الممنوع منصوصة او مجمعا عليها في الاصل
الممنوع حكمه فقد امكن اثبات حكم الفرع الاخير بها ولا حاجة الى القياسين قياس الفرع الاخير على المتوسط وقياس
المتوسط على الاصل الاول بل يكفي قياس واحد وهو قياس الفرع الاخير على المتوسط وان كانت العلة
الجامعة بين الفرع الاخير والمتوسط مستنبطة كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق والقرن فانه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح فاذا منع فسخ
النكاح بالرتق والقرن قاس الرتق والقرن على الجب والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع به لم يصح

هذا القياس فان حكم الفرع الاول المتنازع فيه وهو الجذام في مثالنا يثبت بعلة الفرع الثاني الذي هو الرتق
والقرن وتلك العلة هي انها عيب يفسخ به البيع فاذا ثبت حكم الفرع الثاني الرتق والقرن بعلة اخرى الذي هو مح
استنبطت من الاصل الآخر الذي هو الجب والعنة وتلك العلة هي فوات غرض الاستمتاع به امتنعت
التعدية بالعلة الاولى لعدم ثبوت العلة الاولى لعدم اعتبار الشارع العلة الاولى حيث يثبت حكم اصلها
بعلة اخرى بالاتفاق والعلة الثانية وهي فوات غرض الاستمتاع في مثالنا ليست بمتحققة في الفرع الذي
هو الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا يوافقه المستدل وان كان حكم الاصل فرعا يخالفه المستدل
كما لو قال حنفي في صوم الفرض بنية النفل انه اتى بما امر به فيصح قياسا على فريضة الحج فانه اذا اتى بالحج بنية النفل
من عليه حج الفرض صح حجه فرضا لم يصح القياس لان الحنفي اما مقر لما اخذ امامه او ملزم لخصمه وليس الاول
لانه ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامام باثباته للحكم على وفقه وبالقياس على الاصل الذي
لا يقول به امامه لا يعرف ذلك ولا الثاني بان يقول هذا هو عندك علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو موجود
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا فيلزم منه ابطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير معارض
ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فانه ايضا ممتنع لجواز انكار الخصم المعترض
بناء الحكم على تلك العلة بل بناه على غيرها ويجب تصديقه فيه لكونه عدلا والظاهر من حاله الصدق
وهو اعرف بماخذ مذهبه ولو لم ينكر الخصم ان بناء الحكم على تلك العلة فحاصل الالزام اظهار خطاء المعترض
في الفرع باثبات خلاف حكمه ضرورة تصويبه في تعليل حكم الاصل بالعلة المذكورة وليس تصويبه في تعليل
حكم الاصل بالعلة المذكورة وتخطئته في الفرع اولى من تخطئة المستدل في تعليل حكم الاصل بالعلة المذكورة
وتصويبه في الفرع   واما شروط علة الاصل فالاتفاق الى اخره لما فرغ من شروط الحكم في الاصل
شرع في شروط علة الاصل فالاتفاق على جواز تعليل حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية العرية
عن الاضطراب سواء كان الوصف معقولا كالرضا والسخط او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا كالحسن
والقبح وسواء كان الوصف موجودا في محل الحكم كالاوصاف المذكورة او ملازما لمحل الحكم غير موجود فيه كتحريم
نكاح الامة لعلة رق الولد والخلاف ثابت في شروط منها ان الاكثرين ذهبوا الى ان شرط علة الاصل
ان لا تكون محل حكم الاصل ولا جزء محله واجاز آخرون واختار الآمدي التفصيل وهو امتناع تعليل
حكم الاصل بمحله دون الجزء والحجة عليه ان الكلام انما هو واقع في علة اصل القياس فلو كانت العلة هي
محل حكم الاصل بخصوصه لكانت قاصرة لاستحالة كون محل حكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع اذ لو تحقق
محل حكم الاصل بخصوصه في الفرع لاتحد الاصل والفرع وهو محال فلا تعدية هذا عند من لم يجوز العلة القاصرة

ومن جوز الناقصة اي التعليل بالعلة القاصرة اجاز استلزام محل حكم الاصل لحكمة غير متعدية داعية الى ذلك
الحكم واصحاب ابي حنيفة منعوا تعليل حكم الاصل بالمحل مطلقا واما جزء المحل فلا يمتنع التعليل به لانه يحتمل
ان يعم الجزء الاصل والفرع لجواز ان يكون جزء الشيء اعم منه   ومنها اجازة بعضهم بمجردة الامارة
الطردية الى اخره   اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة المجردة فمنهم من اجاز تعليل حكم الاصل
بمجرد الامارة الطردية والحق انه لا بد ان تكون علة حكم الاصل باعثة اي مشتملة على حكمة صالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لانه لو كانت العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة يمتنع التعليل
في الاصل بمجردها اذ لا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب لا بالعلة المستنبطة
منه ولان علة الاصل مستنبطة متفرعة عنه فلو عرف حكم الاصل بها لتوقف حكم الاصل عليها وانه دور
ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الى اخره   ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون علة حكم الاصل عدما في
الحكم الثبوتي خلافا لبعض الاصوليين والدليل على انه لا يجوز ان تكون علة حكم الاصل عدما في الحكم الثبوتي
انه لو كان الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان اما مناسبا للحكم الثبوتي او مظنة مناسب واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الوصف لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في المناسب والمظنة
كما سياتي والمناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما يصلح
ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة ومظنة المناسب ما يلازم الوصف المذكور اذا
لم يكن ظاهرا واما بطلان اللازم فلان العدم اما عدم مطلق او عدم امر خاص اي مضاف الى امر خاص
والاول باطل لان نسبة العدم المطلق الى كل الاحكام على السواء فلا يختص ببعض الاحكام دون بعض
والثاني ايضا باطل لان وجود الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم اما ان يكون منشأ مصلحة
لذلك الحكم الثبوتي فعدم ذلك الامر الخاص يستلزم عدم تلك المصلحة فلا يكون عدمه مناسبا للحكم الثبوتي
ولا مظنة مناسب واما ان يكون وجود ذلك الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم منشأ مفسدة لذلك
الحكم الثبوتي فيكون وجود ذلك الامر مانعا عن المصلحة المقتضية لذلك الحكم الثبوتي فيكون وجود ذلك
الامر مانعا للحكم الثبوتي واذا كان وجوده مانعا للحكم الثبوتي فعدمه عدم المانع وعدم المانع ليس
مناسبا ولا مظنة مناسب بالاتفاق فاما ان يكون وجود ذلك الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم
منافيا لوجود المناسب للحكم الثبوتي فلا يكون عدمه مظنة لمنافيه المناسب لان منافي وجود ذلك
الامر الخاص المناسب ان كان ظاهرا تعين ان يكون بنفسه علة ولا حاجة الى المظنة وان كان المنافي
المناسب خفيا فيكون ذلك الامر الخاص خفيا ايضا لان المنافيين في الوجود متساويان في الجلاء

والخفاء لتساويهما في التعقل فعدم ذلك الامر الخاص ايضا خفي بل اخفى لان عدم الامر الخاص لا
يعقل الا بعد تعقل ذلك الخاص من غير عكس واذا كان عدم ذلك الامر الخاص خفيا لا يصلح ان يكون
مظنة للمناسب الخفي لان الخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر الخاص منشأ
مصلحة للحكم الثبوتي ولا منشأ مفسدة له ولا منافيا للمناسب للحكم الثبوتي كان وجوده كعدمه بالنسبة
الى الحكم الثبوتي فلم يكن عدمه مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب واعلم ان المنافي للمناسب
مندرج تحت ما هو منشأ مفسدة للحكم الثبوتي فلا ينبغي ان يجعل قسيما له واستدل على عدم جواز تعليل
الحكم الثبوتي بالعدم بان لا علة عدم لجواز حمل لا علة على المعدوم فلو كان لا علة موجودا لزم اتصاف
المعدوم بالموجود وهو محال فتعين ان يكون لا علة معدوما فتكون العلة موجودة لان احد النقيضين
اذا كان معدوما يكون العلة موجودة. لان احد النقيضين اذا كان معدوما يكون الاخر موجودا
والا لزم ارتفاع النقيضين فثبت ان العلة موجودة فيمتنع ان يكون العدم علة والا اتصف العدم
بالموجود وهو محال وقد مر في مسالك الحسن والقبح تقرير هذا الدليل مع الجواب والحق ان هذه العلة
واللاعلة من الاوصاف الاعتبارية لا تحقق لهما في الخارج فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج والكلام
في العدم في الخارج القائلون بان العدم يجوز ان يكون علة للحكم الثبوتي قالوا لو لم يجز ان يكون العدم علة
للحكم الثبوتي لم يصح تعليل الضرب بعدم الامتثال واللازم باطل اما الملازمة فلان الضرب وجودي
وعدم الامتثال عدمي فاذا لم يجز التعليل بالعدم لم يصح تعليل الضرب بعدم الامتثال واما انتفاء التالي
فلانه جعل عدم الامتثال علة له حيث قيل اذا امر السيد عبده بفعل ولم يمتثل وضربه السيد انما ضربه
لانه لم يمتثل اجاب بان علة الضرب الكف عن الامتثال والكف عن الامتثال وجودي
ومنها ان لا يكون لعدم جزءا منها الى اخره   ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون العدم جزءا
من علة الحكم الثبوتي والدليل عليه ما تقدم القائلون بان العدم يجوز ان يكون جزء علة للحكم الثبوتي
قالوا لو لم يصح كون جزء علة الحكم عدما لم يقع لان الوقوع فرع الجواز واللازم باطل فان انتفاء معارضة
المعجزة بمثلها جزء من المعرف للمعجزة لان الفعل الخارق للعادة انما يتوقف كونه معجزة على التحدي وانتفاء   وانتفاء المعارضة م
المعارضة امر عدمي وكون الفعل معجزة وجودي فقد ثبت كون العدم جزء علة الثبوتي وايضا
الدوران وجودا وعدما علة للداير وعلية المدار للداير ثبوتية وجزء الدوران عدم لان الدوران
وجودا وعدما مركب من الطرد والعكس والعكس عدمي فجاز ان يكون جزء علة الثبوتي عدما اجاب بان
العدم في الصورتين شرط لا جزء وشرط الحكم الثبوتي جاز ان يكون عدما   تنبيه ولا يستثنى من

هذا الاصل الى الفرع اعلم ان التعليل بالعدم لا يصح عند اصحاب ابي حنيفة مطلقا اذ العدم ليس بشيء فلا
يصلح حجة لاثبات احكام الشرع لا يقال ما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا فاما اذا كان عدميا فلا لان
العدم يصلح علة للعدم لانا نقول العدم لا يصلح علة اصلا لان الحكم اذا اضيف الى سبب معين او مجمع على دليله
انه واحد لا ثاني له فعدم ذلك السبب دليل عدم ذلك الحكم وعدم الدليل المجمع عليه دليل عدم الحكم المجمع على
دليله كقول محمد في ولد المغصوب انه ليس بمضمون لان الغاصب لم يغصب الولد فان الغصب سبب معين
للضمان ومثل قول محمد فيما لا خمس فيه من اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب فان سببه
في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف بالخيل والركاب فحينئذ يصح الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم
لان حكم سبب معين او حكم سبب واحد لا ثاني له لا يوجد بغير ذلك فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء
ذلك الحكم ضرورة واما مثل التعليل في فساد النكاح بشهادة النساء بان النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء مع الرجال ومثل التعليل في انه لا يعتق الاخ بالملك بانه ليس بين الاخوين ولاد وبعضية فلا يعتق
اذا ملكه الاخ ومثل جواز اسلام الثوب المروي في الثوب المروي لانه لا يجمع العوضين طعم ولا ثمنية اي
المعنى الموجب لحرمة النسيئة التي هي انواع الربوا الطعم او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة
ليس بمانع اي مثل هذا التعليل في هذه الصور ليس بمانع عن وجود علة يضاف جواز النكاح بشهادة النساء مع
الرجال والعتق في صورة ملك الاخ والمنع من السلم في اسلام المروي في المروي نسيئة الى علة اخرى لان الحكم
يصح ان يثبت بعلل شتى فاذا انتفى احدى العلل لم يلزم انتفاء الحكم اذ يجوز ان يوجد عند عدم احدى
العلل علة اخرى يضاف الحكم الى العلة الاخرى وعدم احدى العلل لا يمنع وجود الاخرى وهذا خلاف
الاول وهو ما اذا اضيف الحكم الى سبب معين او اضيف الى سبب مجمع على دليله انه واحد لا ثاني له فانه يلزم
من انتفاء السبب انتفاء الحكم تامل ومنها التعدية فلا يصح التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة الى اخره
ومن شروط علة حكم الاصل التعدية اتفق الجميع على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس التعليل وعلى صحة تعليل
حكم الاصل بعلة قاصرة منصوصة او مجمع عليها وانما اختلفوا في صحة التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة
كتعليل اصحاب الشافعي حرمة الربوا في النقدين بجوهرية الثمن فذهب الشافعي واصحابه واحمد
بن حنبل والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحتها
وذهب ابو حنيفة واصحابه وابو عبد الله البصري والكرخي الى ابطالها واحتج المصنف على ما ذهب
اليه اصحابه بانه لو صحت العلة القاصرة المستنبطة لافادت اذ ما لا يفيد لا يصح واللازم باطل
لان فائدة العلة اثبات الحكم بها لكن لم يثبت الحكم بالعلة القاصرة اما في الفرع فلانه لا فرع لكون

العلة قاصرة لم تتجاوز المحل المخصوص فلا يثبت الحكم بها فيه واما في الاصل فلان الحكم في الاصل ثبت
بالنص والاجماع القايلون بصحة العلة القاصرة المستنبطة قالوا ان المجتهد اذا اجتهد في طلب
العلة ودل الايماء او المناسبة او غيرهما على ان القاصرة علة غلب على ظنه ان الحكم مضاف اليها فوجب متابعة ظنه
اجاب بان فيه ابطالا للنص وذلك لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة
كان التعليل مبطلا للنص لان النص لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فان قيل لا نم
انحصار الفائدة فيما ذكرتم بل لها فوايد منها انها تفيد اختصاص النص بالعلة القاصرة فلا يشتغل المجتهد بالتعليل
للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص النص اجيب بان الاختصاص حاصل بترك التعليل لان الاختصاص
كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتم بالتعليل فاذا ترك
التعليل بقي على الاختصاص على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا القايلون بصحة العلة
القاصرة قالوا لو توقف صحة العلة على تعديتها لم تتوقف التعدية على صحتها واللازم باطل بالاتفاق فان التعدية
متوقفة على صحة العلة بالاتفاق بيان الملازمة لو توقف التعدية على صحتها لزم الدور اجاب بان توقف
كل واحد من الصحة والتعدية على الاخرى توقف معية فلا دور ومنها انه يجوز ان يكون حكما شرعيا
الى اخره ومن شروط علة حكم الاصل انه يجوز ان تكون علة حكم الاصل حكما شرعيا كقوله صلى الله عليه وسلم
للتي سالته عن الحج ارايت لو كان على ابيك دين فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد وهو حكم شرعي وكقول
اصحاب ابي حنيفة في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد فان تعلق العتق
حكم شرعي وقد علل به وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق قبل وجود
الشرط مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او قدم غايبي فانت حر بعد موتي وقوله ومنها انه يجوز ان يكون حكما
شرعيا فيه تعسف فان جواز كونها حكما شرعيا ليس من شروط العلة لكن لما كان عند بعض الاصوليين شرط
العلة ان لا يكون حكما شرعيا وهو في معرض بيان الشروط المختلف فيها ذكره ايضا في سلك الشروط
ومنها اختلف في اتحاد الوصف الى اخره ومن شروط علة حكم الاصل اتحاد الوصف اختلف في اتحاد الوصف
فقيل شرط علة حكم الاصل ان تكون ذات وصف واحد لا تركيب فيه والحق انه ليس بشرط فيجوز في الوصف
الذي جعل علة التعدد فالاول وهو ان تكون العلة ذات وصف واحد كتعليل ربا النسا بالجنس او الكيل
او الوزن وعلى التقديرات فالوصف واحد والثاني وهو ان تكون الاوصاف متعددة كتعليل ربا الفضل
بمجموع الوصفين الجنس والكيل واحتج المصنف على ما هو الحق بان الوجه الذي يثبت به كون الوصف الواحد
علة يثبت به كون الوصف المركب من اوصاف متعددة علة فكما صح في الواحد صح في المركب المانعون من جواز

من هم

القياس

التعليل بالاوصاف المتعددة فقالوا لو صح تركيب العلة لكانت العلة صفة زايدة على مجموع تلك الاوصاف
واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل الهيئة الاجتماعية اي مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها علة فكونها علة المجهول
غير المعلوم وغير جزئه فيكون العلية وصفا زايدا على المجموع ولان الهيئة الاجتماعية اي مجموع الاوصاف موصوف
بالعلية والصفة غير الموصوف واما بطلان اللازم فلان العلة ان كانت قايمة بكل واحد من تلك الاوصاف
فكل واحد يكون علة وان كانت العلة قايمة بواحد فهو العلة وقد فرض بخلافهما اجاب المصنف بالنقض
الاجمالي فان هذا الدليل بعينه جار في الحكم على المتعدد من الحروف بانه خبر او استخبار وذلك لان الكلام
مركب من الحروف المتعددة وكونه خبرا او استخبارا صفة زايدة عليه فان كان قايما بكل واحد يكون كل واحد
خبرا او استخبارا وان قام بواحد فهو الخبر او الاستخبار والتحقيق منع ان العلية وصف زايد فانه لا معنى
لكون مجموع تلك الاوصاف علة الا ان الشارع قضى بالحكم عند وجود الهيئة الاجتماعية للحكمة لا ان العلية صفة
زايدة فان قضاء الشارع بالحكم عند الصفة ليس وصفا للمجموع فضلا ان يكون وصفا زايدا ولئن سلم ان العلة
وصف زايد منع انها وجودية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض لان العلية عرض ومجموع
الاوصاف ايضا عرض وامتناع قيام العرض بالعرض مبين في اصول الدين وايضا علل الشرع امارات
للاحكام لا موثرات فيها فلا بعد في اجتماع الامارات مترتبة اي دفعة واحدة حتى يكون المجموع امارة وعلة
فتكون العلة مركبة او متعددة بان تكون واحدة بعد واحدة فتكون العلة والامارة واحدة واحدة لا تركيب فيها
ومنها اختلف في تخصيص العلة وسماه بعضهم النقض الى اخره ومن شروط العلة عدم التخصيص
اختلف في جواز تخصيص العلة وهو وجود الوصف المدعى عليته في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه ويسمى بعض
الاصوليين تخصيص العلة نقضا فابو منصور وفخر الاسلام والاكثرون من اصحاب ابي حنيفة كمشايخ ما وراء النهر
قديما وحديثا واكثر اصحاب الشافعي على المنع اي على انه لا يجوز تخصيص العلة مع وجودها ولا حكم وتخلف الحكم
عن وجود الوصف لان الوصف ليس علة لا لمانع مع وجود العلة والعراقيون من اصحاب ابي حنيفة وابو زيد
والمعتزلة على جواز تخصيص العلة وتخلف الحكم عن وجود الوصف لمانع على ان تخلف الحكم عن وجود الوصف في
بعض الصور تخصيص للعلة لا نقض وابطال لها وقيل بني الخلاف على القول بعروض العموم للمعاني
فمن قال بعروض العموم للمعاني جوز تخصيص العلة من غير ابطال كما جوز تخصيص العام من غير ابطال
ومن لم يجوز عروض العموم للمعاني لم يجوز تخصيص العلة لان التخصيص بعد العموم فما لا عموم فيه
فلا تخصيص فيه والعلة لا عموم فيها لان العلة من المعاني والغرض انه لا عموم في المعاني فلا تخصيص في العلة
قال المصنف والحق ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية فان قلنا ان التخصيص هنا

ابطال للعلية فلا يصح تخصيص العلة وان كانت العلة عامة والمجوز لتخصيص العلة قال تخلف الحكم عن وجود
الوصف ليس بابطال للعلة بل تخصيص العلة كالعموم اللفظي وقيل بجواز التخصيص في العلة المنصوصة لا العلة
المستنبطة وقيل بالعكس اي بجواز التخصيص في العلة المستنبطة لا العلة المنصوصة واختار بعض الاصوليين
في العلة المستنبطة عدم جواز التخصيص لا لمانع او عدم شرط وفي العلة المنصوصة قال بالتخصيص اذ اثبت العلية
بظاهر عام واحتج المصنف على انه لا يصح تخصيص العلة بانه لو صح تخصيص العلة لزم التناقض لان كون
الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها
لاستحالة تخلف الحكم عن العلة التامة فيلزم وجود الحكم عند عدمه فيلزم التناقض واللازم باطل بضرورة العقل
وايضا تخلف الحكم مع وجود الوصف لا يمكن الا لوجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف الحكم بدون وجود مانع
او انتفاء شرط مشعر بانتفاء العلة فنقيض وجود المانع وانتفاء الشرط وهو انتفاء المانع ووجود الشرط اذا جزء
العلة التي يترتب الحكم عليها لان نقيضهما اذا لم يتحقق امتنع الحكم على الوصف فالعلة هي المجموع اي مجموع الوصف
مع نقيضهما فالتخلف اي تخلف الحكم مع وجود الوصف نقض لجزء العلة لان الوصف الذي تخلف الحكم مع
وجوده جزء العلة لان العلة هي مجموع الوصف ونقيضهما فلا يكون نقضا للعلة لان الحكم لم يتخلف مع وجود
المجموع فلم تتخصص العلة فان قيل النزاع في جواز تخلف الحكم عن العلة نزاع لفظي لانه ان اريد بالعلة الاولى التي
وقع الكلام في جواز تخلف الحكم عنها العلة التامة فنحن نمنع التخلف عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم عن العلة
التامة وان اريد بالعلة الاولى العلة الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرطان في اثبات الحكم بالباعثة لا جزءان
لها ويصح تخلف الحكم مع وجود الباعثة ولا يقدح في عليتها اجاب المصنف بان الكلام في نفس العلة
فلا اعتبار للعلة عندنا الا ترتب الحكم عليها فالذي لم يترتب الحكم عليه لا يكون علة وحينئذ لا تكون العلة الا التامة
يترتب عليها الحكم وايضا لا تصح العلة الشرعية مع تخلف الحكم عن وجودها قياسا على العلل العقلية والجامع
كونها علة مع وجود دلالة الدليل على وجوب تعلق الحكم بها اي بالعلل الشرعية والعقلية القايلون بجواز
تخصيص العلة قالوا كما جاز عدم ارادة المخصوص من النص العام مع تناول النص العام المخصوص بدليله
جاز خروج بعض الصور عن عموم العلة مع وجودها بالمانع والجامع كون كل من النص العام والعلة امارة على الحكم
وهذا ليس بنقض للعلة وابطال لها كما ان عدم ارادة المخصوص من النص العام ليس بابطال للنص العام
اجاب المصنف بالفرق بين تخصيص النص العام وتخصيص العلة بان دفع التعارض بين النص
العام المقتضي لارادة العموم الشامل للمخصوص وغيره وبين المخصص المقتضي لعدم ارادة العموم
النص العام عند امكان التخصيص في النص العام وذلك بان يكون المخصص مقارنا واجب لوجوب عصمة النص

قوله والا فالنسخ يحتمل وجهين احدهما ان يراد فيهما لدفع التعارض على معنى انه ان لم يدفع التعارض بالتخصيص
يلزم النسخ والتخصيص اولى من النسخ والحاصل ان النص لعصمته يقتضي دفع التعارض بين النص العام والنص
الخاص ودفع التعارض اما بالتخصيص واما بالنسخ والاول اولى وثانيهما ان يراد فيهما لقوله عند امكانه
على معنى انه ان لم يمكن تخصيص العام يتعين النسخ والحاصل ان دفع التعارض واجب عن النص اما بالتخصيص
عند امكانه واما بالنسخ عند عدم امكان التخصيص وكلا الوجهين مستقيم وهذا بخلاف العلة فان دفع
التعارض عنها غير واجب لانه لو كان دفع التعارض واجبا عن العلة يلزم عصمة المجتهد وذلك لان صحة
الاجتهاد انما تثبت بعد تأيد بسلامته عن المناقضة وفساده وخطائه بانتقاضه فاذا اجاز تخصيص
العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض ان يخصص علته بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن
الخطاء فيلزم عصمة المجتهد عن الخطاء وعصمة المجتهد عن الخطاء غير لازمة فتخلف الحكم عن وجود الوصف
ناقض للعلية لا تخصيص لها القائلون بجواز تخصيص العلة قالوا ان تخلف الحكم مع وجود الوصف المدعى
علية اما لفساد العلة او لوجود المانع للحكم فاذا ادعى المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من العلة لمانع
فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فاذا ابدى المانع تعين بيان المعلل لانه بيان احد المحتملين اجاب
المصنف بان المانع عن ثبوت الحكم ان كان نصا فقد ابطل العلة لعدم اعتبار العلة مع وجود النص المخالف
وكذا اذا كان المانع اجماعا او ضرورة فقد ابطل العلة لان الاجماع والضرورة يبطلان العلة فلم يبق للعلة اعتبار
وكذلك الاستحسان لان دليل الاستحسان سواء كان نصا او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول
فوجب عدم القياس المعارض له كما سياتي فلا يكون ابداء المانع بيان المعلل بل يكون مبطلا للعلة.
المجوز في المنصوصة الخ المجوز تخلف الحكم في العلة المنصوصة دون العلة المستنبطة احتج بانه لو بطلت
العلة المنصوصة بالتخلف فيما وراء صورة التخلف بطل النص العام المخصص في ما وراء المخصوص فان
النص على العلة كالنص على الحكم واللازم باطل اجيب اولا بمنع الملازمة فان العلة المنصوصة يجوز ان
تكون قاصرة فلا يلزم من بطلانها بالتخلف بطلان العام المخصوص وبان تخلف الحكم ان لم يكن لمانع مع وجود اما م
العلة او لمانع فان لم يكن لمانع فهو باطل لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة وان المانع
ان كان فرافع للعلة المنصوصة لانه يجوز ان تكون المنصوصة قاصرة ولو سلم ان العلة المنصوصة غير نصا م
قاصرة فالمانع عن ثبوت الحكم لانه اما ان يكون مقارنا للعام او متاخرا عنه فان كان مقارنا للعام فالمجموع
من المنصوصة وانتفاء المانع هو العلة فلا تخلف للحكم عن المجموع فلا يلزم تخلف الحكم عن العلة وان تاخر المانع
عن العام فهو نسخ لا تخصيص فكان التخلف مبطلا المجوز في المستنبطة الى اخره المجوز تخصيص

اما ان لا يكون لمانع مع وجود العلة او لمانع

العلة في المستنبطة دون المنصوصة احتج بان المنصوصة دليلها نص عام والنص العام الدال على العلية
لا يحتمل التخصيص لانه نص على التعميم اي على ثبوت علية الوصف في جميع موارده فلا تحتمل العلة التخصيص
فكان التخصيص مبطلا للعلة بخلاف المستنبطة فان تعميم ثبوت علية الوصف في جميع موارده ليس بقطعي
فجاز التخصيص لمانع واجيب بما مر من جواب القائلين بجواز تخصيص العلة وجه المختار ان
التخلف في المستنبطة محال الا الخ وجه المختار عند الاصوليين وهو ان العلة ان كانت مستنبطة بعض م
لا يجوز تخلف الحكم عنه الا لمانع او عدم شرط وان كانت منصوصة فتشترط جواز تخلف الحكم عنها ثبوت
العلة بنص ظاهر عام اي ان العلة اذا كانت مستنبطة فالتخلف فيها محال الا لمانع او انتفاء شرط والا اي
وان لم يكن مانع او انتفاء شرط لما ثبت التخلف لان العلة المستنبطة لا تثبت عليتها عند تخلف الحكم الا ببيان
احدهما اعني وجود المانع او انتفاء الشرط لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لوجود المانع او انتفاء الشرط تعين
ان يكون لعدم العلة اذ يمتنع تخلف الحكم عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع فثبت انه اذا لم يكن
مانع او انتفاء شرط لما ثبت التخلف وفي المنصوصة يجب تخصيص ذلك العام بالنافي للحكم في صورة التخلف
لان عموم العلة يكون بنص ظاهر عام اما الظهور فلانه لو كان قاطعا لم يتخلف الحكم عنها واما العموم فلانه
لو كان النص الظاهر خاصا بمحله لم يتخلف والعام الظاهر دل على العلية والتخلف دل على عدم العلية
فيعمل بالظاهر العام في غير صورة التخلف وبالنفي في صورة التخلف ليكون جمعا بين الدليلين بالتخصيص
لان النص على العلة كالنص على الحكم اجاب بان التخلف في المستنبطة لعدم العلة لا لمانع او انتفاء الشرط
وقد مر جواب المنصوصة تنبيه موضع التخلف يعلل بالمانع عند المخصص الى اخره تخلف الحكم
في بعض الصور مع وجود الوصف المدعى عليته يعلل بالمانع عند المخصص اي عند القائل بجواز تخصيص العلة
ويعلل عدم الحكم في صورة تخلف الحكم عن الوصف بعدم العلة عند اصحاب ابي حنيفة بيان ذلك اذا
قيل في صائم صب الماء في حلقه بطريق الاكراه والصائم ذاكر لصومه بطل صومه لان ركن الصوم وهو
الامساك فات لوصول الماء الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر فاورد الناسي فان صومه لا يفسد
مع فوات الركن حقيقة فمن جوز تخصيص العلة اجاب بانه خص الوصف المؤثر بمانع اي امتنع حكم هذا
التعليل في صورة النسيان لمانع وهو الاثر مع قيام العلة واصحاب ابي حنيفة قالوا عدمت علة بطلان
الصوم في النسيان بسبب زيادة التحقت بها وهي ان فعل الناسي مضاف الى صاحب الشرع الذي
هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك قصار فعل الناسي بهذه الاضافة ساقط الاعتبار
واذا لم يبق فعله معتبرا كان عفوا وكان ركن الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم

العلة الموجبة للفطر لا المانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له وهذا اي صب الماء في حلقه بطريق الاكراه
فساد لا من قبل صاحب الحق بل من قبل غيره واذا قيل في الغصب انه سبب ملك بدل المال المغصوب
وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا للتساوي واحترازا
عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد فاورد المدبر فان غصب المدبر يوجب تقرر الملك في قيمته
للمغصوب منه بدون ان يثبت الملك للغاصب فيه قال المجوز تخصيص العلة انما امتنع ملك الغاصب في
المدبر مع وجود العلة لانه قام المانع من ثبوت ملك الغاصب فيه وهو عدم احتمال نقل الملك في المدبر
وهو تخصيص العلة واصحاب ابي حنيفة قالوا ان الحكم الذي هو ثبوت ملك الغاصب في المدبر عدم لانه
لم توجد العلة لانتقاص وصف من العلة وهو كون الغصب سبب ملك بدل العين وذلك لان علة تقرر
ملك الغاصب ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس بدلا عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا
عن العين ان تكون العين محتملة للتمليك ولم يوجد ذلك في المدبر   تنبيه القايل بالمانع الى الخمسة استقرأ
القايل بالمانع اي المجوز تخصيص العلة بالمانع قسم المانع الى خمسة اقسام اي موانع الحكم مع وجود العلة بالاستقراء
مثال ما تحقق فيه الموانع الخمسة من الشرعيات البيع فانه علة لملك الثمن والمثمن جميعا ثم اذا اضيف البيع
الى حر منع ذلك انعقاد العلة اي البيع لعدم المحل والمانع الذي يمنع تمام العلة كبيع الفضولي فانه مع كونه
غير مملوك للبايع تمام الانعقاد في حق المالك ولم يمنع من اصل الانعقاد لانه لا ضرر للمالك فيه والدليل
على انعقاده لزومه باجازة المالك وغير المنعقد لا يصير لازما ولا منعقدا بالاجازة والدليل على انه غير تام انه
يبطل بموت المالك ولا يتوقف على اجازة الوارث والمانع الذي يمنع الحكم كشرط الخيار فانه يمنع ابتداء الحكم
وهو الملك حتى لا يخرج البدل الذي من جانب من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد
البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار لتعلق الثبوت بسقوطه والمانع الذي يمنع تمام الحكم كخيار
الرؤية فانه يمنع تمام الحكم دون اصل الحكم حتى لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا تتم الصفقة بالقبض معه وتمكن
من له الخيار من الفسخ بدون رضا وقضاء لعدم التمام والمانع الذي يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
يمنع لزوم الحكم اي يثبت الحكم معه تاما حتى كان له التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون رضا ولا قضاء
ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه مانع من لزوم الحكم وهذا على مثال الرامي في الحسيات
فان الرمي علة القتل فاذا انقطع وتر منع ذلك من انعقاد الرمي علة بعد تمام قصد الرامي المباشرة
حتى ان شيئا من حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضي السهم او اصابته شيئا بقوته فانقطاع الوتر
مانع يمنع انعقاد الرمي علة ومما يمنع تمام الانعقاد ان يحول بين الرامي وبين المرمي حايط في مسافة

مرور السهم يعارض السهم ويمنعه من المرور فهذا مانع يمنع تمام العلة لان الرمي انعقد علة لكن انما يصير
قتلا اذا اصاب المرمي بامتداد السهم الى المرمي بقوته وهذا المانع منع تمام الامتداد اليه فمنع تمام العلة والمانع
الذي يمنع ابتداء الحكم ان يصيب السهم المرمي لكن يمنع درعه مثلا الجرح فان السهم لما امتد الى المرمي واتصل
به تمت العلة وكان من حكمه الجرح والمانع الذي هو الدرع منع اصل الحكم والمانع الذي يمنع تمام الحكم ان يجرح
المرمي لكن يبرأ فالبرء مانع من تمام الحكم لان الجرح انما يتم قتلا اذا سرى الى الموت فما يقطع السراية مانع تمام حكم
العلة والمانع الذي يمنع لزوم الحكم ان يطول المرض وذلك بان يصيب السهم المرمي فيمرض فيه ويصير صاحب
فراش ثم يصير ذلك المرض والجرح له كالطبيعي للمرمي فيامن المرمي المصاب من ذلك المرض في الغالب افضاؤه
الى الهلاك وان لم يبرأ فصيرورته كالطبيعي منع لزوم الحكم وهو ان يصير الجرح قتلا فان معنى لزومه ان يصير قتلا
ومنها وجوب تعيين العلة وتمييزها الى آخره   ومن شرط علة حكم الاصل وجوب تعيين العلة
وتمييزها وكون النص معللا بالعلة في الحال اي كون النص مشتملا على علة جامعة بين الاصل والفرع وقيل الاصل في النص
عدم التعليل الا بدليل فان النص قبل التعليل يثبت الحكم بصيغته على مقتضى اللغة فالموجب للحكم هو الصيغة
وليس المعنى الشرعي مما يدل عليه النص لغة ولهذا اختص به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل ينتقل
حكم النص بصيغته الى معناه اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثل بمثل والفضل ربا حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع وبالتعليل يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل
في الجنس سواء كان حنطة او غيرها ثم المعنى الشرعي من الصيغة كالمجاز من الحقيقة فان معرفة صيغة النص
تتوقف على السماع كمعرفة الحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف على السماع كمعرفة المجاز وكان
الاستعمال بالتعليل تغيير الحكم النص وتركا للحقيقة الى المجاز واذا كان كذلك كان الاصل هو العمل بصيغة
النص دون معناه الشرعي فلا يجوز ترك هذا الاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل وقيل
الاصل في النص التعليل والتعليل بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا بدليل من
نص او اجماع يمنع التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع وقيل التعليل اصل في النص
لكن بوصف له دليل مميز عن ساير الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف اي لا حاجة في تعليل
كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلل بل يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن
يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين ساير الاوصاف هو الذي تعلق الحكم به وهذا
القول هو الاشبه بمذهب الشافعي رحمه الله وانما قال اشبه لانه لم ينص الشافعي عليه بل بعض ساير له
اسند هذا المذهب الى الشافعي ولاصحاب ابي حنيفة قول رابع وهو ان الاصل في النص التعليل لكن

والفرع وقيل اختلف القائلون بالقياس
في وجوب تعيين العلة وكون النص
معللا بالعلة للحال وقيل الاصل م

حرمة ط

لا يجب للنص تعليل دايما فادعا ان النص الذي نريد استخراج العلة منه للحال معلل مفتقر الى دليل لان الظاهر
وهو ان الاصل في النصوص التعليل صلح للدفع لا للالزام وليس التعليل بكل وصف اتفق من غير تمييز
وتعيين لانه تعليل بمجهول والاولى ان يقال وليس التعليل بكل وصف لان الدلايل الموجبة للقياس
جعلت النص معللا لا يمكن القياس اذ لا قياس الا بكون النص معللا والامكان بوصف من الجملة فلم يجب
بتلك الدلايل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة فلا تثبت الزيادة على الواحد الا بدليل
ولما انتفى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول لتعدية الحكم باطل
فلا بد من دليل مميز وصفا من ساير الاوصاف للتعليل مثاله قول اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم
في النقدين الذهب والفضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل في المنصوص معلل بعلة متعدية وهي الوزن
والجنس فالدليل على هذا النص بعينه معلل ان هذا النص تضمن حكما هو التعيين بقوله يدا بيد اذ المراد
منه التعيين فان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وهو اي التعيين من باب الاحتراز عن الربوا
فان تعيين احد البدلين واجب في كل بيع تحرزا عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من
باب الربوا لقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجوب تعيين البدل الاخر في الصرف لطلب التسوية
بين البدلين في العينية تحرزا عن شبهة الفضل الذي هو ربا فثبت ان وجوب التعيين للاحتراز عن
الربوا كوجوب المماثلة وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفرع في بيع الطعام بمثله
عند الشافعي حتى شرط التقابض ليحصل التعيين وابطلنا جميعا اي ابطل الشافعي واصحاب ابي حنيفة
رحمهم الله جميعا حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان ترك
التعيين في احد البدلين يعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهبا بفضة ولم يقبض احدهما في المجلس
وانما قال حالا ليكون وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين ووجب تعيين
راس مال السلم بالقبض في المجلس اجماعا سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا وراس المال
في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا تتعين الا بشرط القبض الذي يحصل به التعيين واذا ثبت التعدي في التعيين
ثبت ان النص معلول وان وصف الثمنية غير مانع من التعدي ومنها انه يجوز ان تكون وصفا لازما
كالثمنية جعلناها علة الى اخره ومن مباحث علة حكم الاصل انه يجوز ان تكون علة حكم الاصل وصفا لازما
للمنصوص عليه كالثمنية جعلها اصحاب ابي حنيفة علة الزكوة في الحلي تجب فيها الزكوة سواء صيغت صياغة
تحل وتحرم كما تجب في غير المصوغ من الذهب والفضة لانها انما تجب في غير المصوغ بوصف انه ثمن في اصل الخلقة
وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته مصوغا فان الذهب والفضة خلقا جوهري الاثمان لا يفارقها هذا الوصف

وكالطعم في الربوا عند الشافعي فان الطعم وصف لازم للمطعوم فيجوز ان تكون علة حكم الاصل وصفا عارضا ويجوز
ان تكون اسما فان النبي صلعم قال للمستحاضة توضأي وصلي فانما هو دم عرق انفجر فعلل الانتقاض طهارتها بانه دم
عرق انفجر والانفجار وصف عارض اذ الدم موجود في العرق وليس بمنفجر فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار
صفة النجاسة وبالانفجار يدل على صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذا الوصفين ولا ينبغي ان يظن انه
لا بد من اجتماع الوصفين العارض والاسم لصحة التعليل بالوصف العارض فان التعليل بكل منهما على الانفراد
صحيح وعلل اصحاب ابي حنيفة نص الربوا بوصف الكيل وهو عارض غير لازم فانه وصف يختلف باختلاف
عادات الناس في الاوقات والاماكن ومنها انه يجب ان تكون معنى الى اخره ومن شروط
علة حكم الاصل انه يجب ان تكون العلة معنى معقولا صالحا للعلية معدلا والمعنى بصلاحية الوصف ملايمته
للمعاني المنقولة عن السلف بموافقته ومناسبته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عن الحكم كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فان السلف كانوا يعللون باوصاف ملايمة للاحكام غير نابية
عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وما لا فلا والمعنى بالتعديل ان يكون له اثر في الشرع وقيل يكفي
في التعديل الاخالة اي كونه موقعا في القلب خيال القبول والصحة فتثبت صحته بنهادة القلب والاخالة
من اخالت السماء اذا كانت ترجى المطر لان المناسبة ايضا ترجى العلية لاشعارها بها ثم العرض على
الاصول احتياطا اي بعد ثبوت الاخالة يعرض الوصف على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب
لتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة والعرض على الاصول ان يقابل بقوانين الشرع فلن طابقها وسلم عن
المبطلات فقد شهدت الاصول بصحته وصار حجة وقيل يكفي في التعديل الثاني اي العرض على الاصول
فان لم يرده اصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا واحتج المصنف على ان تعديل الوصف يثبت بالتاثير
بان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس حجة والوصف انما يعلم كونه حجة باثره الذي ظهر في موضع
من المواضع لانه غير محسوس ولا اعتبار بالخيال فانه باطل لان الخيال ظن والظن لا يغني من الحق شيئا
وقد يعارض الخيال بالمثل فانه اذا قال المستدل وقع في قلبي خيال ان هذا حق يتمكن الخصم من المعارضة
بالمثل بان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد او وقع في قلبي خيال ان علتي صحيحة فيصير به معارضا بالمثل
وهذه معارضة لازمة لانها لا تندفع بوجه والحجة اذا لم تنفك عن المعارضة لم تكن حجة لان حجة الشرع
لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لانها من امارات العجز والجهل والسفه والشرع منزه
عنها ولا اعتبار بالعرض على الاصول ايضا لان العرض على الاصول تزكية تترتب على الشهادة والاصول

شهود وغايته ان تكون الاصول موافقة للوصف فيحصل بالعرض كثرة النظاير وبكثرة النظاير لا نظهر
تزكية الوصف مثال الاثر تعليل طهارة الهرة بالطواف في قوله انها ليست بنجسة انها من الطوافات فانها
لما لم تكن نجسة كانت طاهرة بالظهارة وهو الضرورة فان الهرة لما كانت من الطوافات علينا لا يمكن الاحتراز
عن سورها الا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرر والحرج
وهذا وصف ظهر تاثيره شرعا فان النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة فالاثر الضرورة التي هي سبب
التخفيف ومثل امره للمستحاضة بالوضوء لكل صلوة فانه عليه السلام علل لوجوب التوضي في كل صلوة بانه دم عرق
انفجر وهو تعليل بمعنى موثر فان للدم اثرا في النجاسة التي هي سبب الطهارة وللانفجار اثره في التخفيف لانه مرض
لازم وذلك التخفيف قيام الطهارة مع وجود الانفجار في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة ومثل
قوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة الصايم في الصوم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته لكان يضرك تعليل
بمعنى موثر فان الفطر نقيض الصوم والصوم كف النفس عن اقتضاء شهوة البطن والفرج وليس في القبلة
قضاء شي من شهوة الفرج لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال كالمضمضة فانه ليس فيها قضاء
شهوة البطن لا صورة لعدم وصول شي الى الباطن ولا معنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل من القبلة والمضمضة
مقدمة لقضاء الشهوة فكما ان المضمضة لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها كذلك القبلة فهذا بيان تعليل
الشي باوصاف موثرة ثم شرع في بيان تعليل الصحابة بها وهو مثل قول عمر لعبادة بن الصامت حين قال
رجل من النصارى انا نصنع شرابا في صومنا فقال عمر رضي الله عنه ايتني بشي منه فاتاه بشي منه قال عمر
ما اشبه هذا بطلاء الابل كيف تصنعونه قال نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصب عمر ماء
وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو عن يمينه فقال عبادة ما ارى النار تحل شيئا فقال له عمر
البس يكون خمرا ثم يكون خلا فيوكل فعلل عمر بمعنى موثر وهو التغيير الطبيعي وهو الطبخ فانه يغير طبيعته وكقول
ابي حنيفة في اثنين اذا اشتريا عبدا هو قريب احدهما عتق نصيب القريب من العبد ويسعى العبد لشريكه
في نصيبه ولا يضمن القريب لشريكه شيئا لانه اعتقه برضا الشريك فلا يضمن له شيئا لان للرضا اثرا
في سقوط ضمان العدوان وكقول محمد في مسئلة ايداع الصبي لان المودع سلط الصبي على استهلاك
الشي المودع فان التسليط على الاستهلاك معنى موثر علل به محمد بسقوط الضمان على الصبي فانه لما مكنه
من المال فقد سلطه على اتلافه حسا وبالتسليط تخرج فعل المسلط من كونه جناية في حق المسلط بل
يكون رضا بالاستهلاك والرضا بالاستهلاك يسقط الضمان عن المسلط وكقول الشافعي ان الزنا
لا يوجب حرمة المصاهرة الزنا امر رجمت عليه اي هو امر يفضي الى اشد العقوبات وانبهها وهو الرجم

والنكاح امر حمدت عليه لما ورد من الفضايل فيه وهذا الاستدلال في الفرق بوصف موثر فان ثبوت حرمة
المصاهرة بطريق النعمة وهو الزنا الموجب للرجم وعلى هذا الاصل وهو ان اعتبار الملايمة والتاثير واجب اتباعا
للسلف فرع اصحاب ابي حنيفة فقالوا في ان مسح الراس لا يشترط التكرار انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
وهو موثر لان معنى المسح موثر في التخفيف فان المسح ايسر من الغسل ويتادى الفرض به دليل التخفيف وقول
المخالفين ان المسح ركن في الوضوء فيسن التثليث في الوضوء كالغسل فغير موثر في ابطال التخفيف لان مسح الخف
ركن في الوضوء ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا انه لا اثر للركنية في ابطال التخفيف واثبات
التثليث وعلل اصحاب ابي حنيفة في اثبات ولاية الانكاح بالصغر وفي انتفاء ولاية الانكاح بالبلوغ اللذين
هما موثران في العجز والقدرة الصغر موثر في العجز والبلوغ موثر في القدرة فان ولاية الانكاح ما شرعت الا على وجه
النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقة تجب على الولي
حقا للعاجز عنها والموثر في ذلك الصغر والبلوغ بخلاف البكارة والثيابة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها
في المال بالصغر والبلوغ واما شروط الفرع فمنها ان يكون خاليا الى اخره لما فرغ من بيان
شروط علة الاصل شرع في شروط الفرع فمن شروط الفرع ان يكون الفرع خاليا عن المعارض الراجح
المقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس على القول بجواز تخصيص العلة ليكون القياس مفيدا ومن شروط
الفرع ان تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الاصل في الوصف الذي هو مقصود في العلة
سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربة في تحريم الخمر فان النبيذ مشارك للخمر في الشدة
المطربة التي هي عين علة التحريم او جنس العلة كالجناية في قياس قصاص الاطراف على قصاص النفس فان
علة قصاص الاطراف مشاركة لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي المقصودة والجناية جنس علة
قصاص النفس وانما اشترط ذلك لان علة الفرع اذا لم تكن مشاركة لعلة الاصل في صفة عمومها ولا خصوصها
لم تكن علة الاصل في الفرع فلا يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع ومنها ان يكون حكم النص
معدى اليه الى اخره ومن شروط الفرع ان يكون حكم النص بعينه معدى الى الفرع من غير تغيير
في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد لان التعليل للتعدية لا للتغيير مثل ان السلم الحال باطل فان
التعليل لتعدية حكم النص اليه لما اوجب تغييرا في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه
وهو عدم التغيير بيانه ان الشافعي جوز السلم الحال في الموجود دون المعدوم متمسكا بان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم من غير اشتراط اجل فكان اشتراطه زيادة عليه
فيكون مردودا معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل فيه خلاف ما يقتضيه العقد فان مقتضاه

ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والاجل يخالفه جاز السلم الحال بالطريق الاولى لان اشتراط البدل حالا
تقرير لموجب العقد قال اصحاب ابي حنيفة السلم الحال باطل لان الشرط في المبيع ان يكون موجودا مملوكا مقدور
التسليم والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد فضلا عن ان يكون مملوكا او مقدور التسليم فكان الحكم
الاصلي في السلم عدم الجواز ورخص الشرع في السلم ان يكون المعقود عليه معدوما عند العقد للحاجة ولكن
بوصف الاجل ليحصل القدرة على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بان يكون مؤجلا فان الاجل لما كان
سببا للقدرة اقيم مقامها في تصحيح العقد كما اقيمت العين مقام المنفعة في صحة اضافة العقد اليها فصار الاجل
شرطا لا لعينه بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الاصلي في البيع فتبين ان هذه رخصة تنقل الشرط الاصلي الى
ما يصلح خلفا عنه وهو الاجل لانه يصلح وسيلة اليه فان تيسر الاداء بعد مدة بالتكسب او بادراك غلاته
ظاهر فالنص ناقل للشرط الاصلي الذي هو القدرة الحقيقية الى خلفه الذي هو الاجل فالتعليل لابطاله باطل
فانه متى سقط الاجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل يكون ابطالا له واثباتا
لحكم اخر في الفرع لم يثبت له النص ومثل قياس الخاطئ والمكره على الناسي بجامع عدم القصد فانه تعليل لتغيير
حكم النص بيان ذلك انه اذا تمضمض الصائم ذاكرا لصومه غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه او صب الماء
في حلقه مكرها قيل لا يفطر لعدم القصد قياسا على الناسي فانه لما لم يقصد الناسي الفطر لتعذر القصد الى الشيء
مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى
وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان بغير حق ينقل فعل المكره الى الحامل عليه فاذا انتقل اليه لم يبق
له فعل كالاكل لما كان ناسيا لما اضيف الى صاحب الحق لم يبق للآكل فعل وهذا تعليل باطل فليس بقاء الصوم
في الناسي مع الاكل ناسيا لعدم القصد الى تفويته فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم
القصد الى تفويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشيء فلا يصلح مؤثرا في الوجود فانه ان لم ينو الصوم اصلا
لعدم الشعور برمضان ولم ياكل شيئا لم يصح صومه وليس بقاصد تفويت الصوم فاذا لم يكن لعدم القصد
اثر في ايجاد الصوم مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه
فثبت ان بقاء صوم الناسي ليس لعدم القصد لكن فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه السلام
نص م تم على صومك غير معلول اي غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره وعلى هذا الاصل وهو ان سلمنا ان الناسي
معلول فالحاق الخاطئ والمكره بالناسي غير صحيح لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر
وعدم القصد فان الناسي سقط فعله لان النسيان امر جبلي للانسان فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه لاصنع م
الله م فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام اطعمك وسقاك

فلم يصح قياس الخاطئ والمكره عليه للفرق بينهما فان الخاطئ والمكره يمكنهما الاحتراز عن الخطاء بالتثبت
والاحتياط في المقدمات وعن الاكراه بالالتجاء الى الامام العادل مع انهما ليسا من جهة صاحب الحق
فتعدية الحكم من الناسي الى الخاطئ والمكره تغيير النص لما اوجب الحكم في المنصوص بمعنى فاثباته في الفرع لان م
بمعنى اخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية ومنها ان يكون نظير الاصل
لا اخر ومن شروط الفرع ان يكون الفرع نظير الاصل في الوصف الذي تعلق الحكم به لا في
جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص عليه فان خالف الفرع الاصل في الوصف الذي تعلق
الحكم به لم يصح التعدي لان من شرط التعدي المماثلة بين المحلين كما تعدى حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط
النية فان الفرع الذي هو الوضوء ليس بنظير الاصل الذي هو التيمم في افتقاره الى النية وكونه طهارة
فان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون تطهيرا حقيقة ولكنه صار مطهرا شرعا في حالة الضرورة
بالنية والوضوء غسل في ذاته وتطهير في نفسه فلا يدل افتقار ما هو تلويث جعل تطهيرا ضرورة الى
النية على افتقار ما هو تطهير بنفسه اليها لعدم مساواتهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فان قيل قد عديتم
حرمة المصاهرة من الوطء الحلال وهو الوطء بالنكاح او بملك اليمين الى الوطء الحرام وهو الزنا ولا
شك ان حرمة المصاهرة تثبت بطريق الكرامة والتي توجب تلحق الاجنبية بالام وليس الوطء
الحرام بنظير للوطء الحلال في استحقاق الكرامة لان الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الاكرام
والاحسان واذا لم يكن الحرام نظير الحلال لم يصح التعدية اجيب بانا لم نعد الحكم من الحلال الى الحرام
بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر كرامات
البشر من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي حرمة المحارم لتحرم عليه امهات امه وبناتها
ان كان ذكرا واباء ابيه وابناؤه ان كان انثى ولما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل والمراة تعدى اليهما
الحرمات الثابتة في حق الولد وذلك لان المائين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وخلق
منهما الولد نسب الى كل واحد منهما بكماله صار ما هو جزء الام منه مضافا الى الاب بالبعضية وما هو
جزء الاب منه مضافا الى الام بالبعضية فثبت بينهما بواسطة الولد نوع بعضية واتحاد كما ثبت بين
الاخوين بواسطة ان كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة واذا ثبت بين الابوين هذا النوع من الاتحاد
بواسطة الولد تعدت الحرمات الثابتة في حق الولد الى الوالدين فصار اباء الواطئ وابناؤه بمنزلة اباء
الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطئ وبناته ثم تعدى ذلك الحكم الثابت
بالولد وهو الجزئية المذكورة الى سببه وهو الوطء لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف

عليه ولا يدرى ان الولد يخلق من ماء به او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل المهر وايجاب العدة فصار الوطي عاملا في اثبات الجزئية بمعنى الاصل وهو الولد والحرمة الثابتة بين الشخصين فلم يجز تخصيص الوطي الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطي الحرام باعتبار معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في اثبات الحرمة ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطي باي صفة كان وولد الحلال وغيره سواء في استحقاق الكرامة ونظيره كون الوطي الحرام سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الولد الغصب فانه سبب الملك في المغصوب للغاصب مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر ان هم
وانه يعتمد الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار البدل يجب عليه من شرايط وجوب الضمان وشرط الشي تبع له فكان سببية الغصب للملك بطريق التبعية شرطا جريان الاصل لا بشرط نفسه كسببية الزنا للحرمة لا بطريق الاصالة ومنها ان لا يكون فيه نص الى الفرع

ومن شروط الفرع ان لا يكون فيه نص سواء كان على وفاق نص الاصل او على خلافه لانه ان كان نص الفرع مخالفا للنص الذي في الاصل تكون التعدية نقضا للنص بالتعليل والتعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا للزيادة والنص لم يتعرض لها فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم اثبتها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ فلا يجوز بالراي وايضا اذا كان النص في الفرع فليس جعل الاصل اصلا اولى من العكس وان كان نص الفرع موافقا لنص الاصل تكون التعدية لغوا لاستغنائها عن التعليل بالنص لان الحكم لما ثبت بالنص لا تجوز اضافته الى العلة كما لا تجوز اضافته في النص المعلول الى العلة مثال تعدي الحكم الى الفرع الذي فيه نص على وجه يوجب ابطال النص او تغييره الكفارة في قتل العمد واليمين الغموس اي ايجاب الكفارة فيهما بالقياس على قتل الخطاء واليمين المنعقدة كما قال الشافعي فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية ومعنى الجناية في قتل العمد واليمين الغموس اكمل وهذا تعليل على خلاف النص الوارد في قتل العمد واليمين الغموس وهو قوله عليه السلام خمس من الكباير لا كفارة فيهن وعد منها قتل النفس بغير حق والغموس وكذا قوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا يقتضي ان تكون جهنم كل جزائه فايجاب الكفارة معه زيادة على النص بالراي واشتراط الايمان في مصارف الصدقة الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر قياسا على الزكوة فان الايمان شرط في مصرف الزكوة بالاتفاق مثال ايضا لتعدي الحكم

الى الفرع الذي فيه نص على وجه يوجب ابطال النص او تغييره فان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مطلقة غير مقيدة بالايمان فلا يجوز ابطال اطلاقها بالتعليل وكذا اشتراط الايمان في رقبة اليمين والظهار قياسا على كفارة القتل تعدية الى ما فيه نص بتغييره بالتقييد لان النص الوارد في الفرع وهو قوله او تحرير رقبة في اليمين وقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يقتضي الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة فتقييدها بالمومنة تغيير لموجب هذا بالتعليل فان تقييد المطلق تغيير النص صح ومنها ان لا يكون متقدما على حكم الاصل الى اخره ومن شروط الفرع ان لا يكون حكمه متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في النية فان الوضوء متقدم على التيمم وانما اشترط ذلك لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت علته لان علته لكونها مستنبطة من حكم الاصل متاخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متاخر عن حكم الفرع فيلزم تاخر علة الفرع عن حكمه بمرتبتين وهو باطل وهو معنى قولنا شرط الفرع ان يكون حكمه نظير حكم الاصل وشرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بنص جملة لا تفصيلا وليس بحق فان الايمة قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت الفرع بنص لا جملة ولا تفصيلا

قوله فصل في الطرد وتفسيره الى اخره القايلون بان الطرد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملايمة او تاثير اختلفوا في تفسير الطرد فقيل الطرد هو الوجود عند الوجود اي الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف وزاد بعض عدم الحكم عند عدم الوصف من غير اشتراط ملايمة او تاثير في جميع الصور وهو الطرد مع العكس المسمى بالدوران وجودا وعدما وقيل وان يكون مع الدوران النص قايما في حال وجود الوصف وحال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء معلل بشغل القلب لدوران حكم العلة مع وصف شغل القلب وجودا وعدما ولا حكم للنص الذي هو الغضب في الحالين فان الغضب اذا وجد ولم يوجد شغل القلب لا تثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضي الحرمة لوجود الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يوثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون الشغل علة القايلون بكون الطرد دليل صحة العلة قالوا ان الدلايل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون وصف وظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان اوصاف النص بمنزلة النص وكل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل به والعمل به فيجوز اثبات الحكم به فان العلل امارات اي علل الشرايع علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله عز وجل واذا كانت

واذا وجد شغل القلب بدون الغضب بان كان مع الجوع والعطش نحوهما تثبت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمة لعدم الغضب المنصوص عليه مع

امارات لم يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني لان امارة الشئ ما يكون ذلك الشئ موجودا عنده من غير
ان يشترط فيها معنى معقول يضاف وجود ذلك الشئ اليه اجاب المصنف بان الشارع جعل الاصل
شاهدًا بعد النصوص لانه جعل القياس حجة جعل الاصل شاهدا على الحكم والوصف منه
شهادة وصيرورة الاصل شاهدا لا تقتضي ان يكون كل وصف منه شهادة لان القياس يتحقق ببعض
الاوصاف بل تقتضي ان تكون شهادته بوصف خاص متميز من بين ساير الاوصاف بدليل كما جعل
الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر البالغ العاقل العدل شاهدا ثم لم يدل ذلك ان تكون كل
لفظة منه شهادة بل بعض الالفاظ ثم لا بد من معنى معقول يميز عن ساير الالفاظ مثل قوله اشهد فانه يميز
من بين الالفاظ التي تصلح للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر فكذا ههنا لا بد من
ان يكون الوصف مميزا من بين ساير الاوصاف بدليل معقول واما قولهم العلل امارات فهي كذلك
في انفسها لا موثرات فان الموجب للاحكام هو الله تعالى لكن العلل موثرات بالنسبة الى العباد وذلك
كالمقتول يموت باجله والقتل مزيل للحياة في حق العباد حتى يترتب عليه القصاص واذا كان العلل
موثرات في حق العباد فلا بد من دليل مميز بين العلة والشرط ومجرد الطرد غير مميز وكذلك العدم عند
عدمه لمزاحمة الشرط فان الشرط ايضا كذلك والعدم ليس بشئ فلا يصلح دليلا على علية الوصف
لان الدليل على الشئ امر وجودي وكيف يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف
علة مع احتمال ان يثبت الحكم بعلة اخرى اي ولئن سلم انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه
لو كان دليلا على صحة الوصف لامتنع ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى والحاصل ان الدوران
كما يتفق بين الحكم والشرط فلا يصلح ان يكون مميزا للعلة. واحتج من شرط قيام النص الى الحرم
واحتج من شرط مع الدوران قيام النص مع عدم حكم النص في الحالين باية الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا وجوهكم فان علة وجوب الوضوء الحدث فان وجوب الوضوء دار مع الحدث وجودا وعدما
والنص تعرض للقيام الى الصلوة اي رتب وجوب الوضوء على القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام
الى الصلوة قايم في الحالين ولا حكم له فانه وجب الوضوء عند الحدث بدون القيام الى الصلوة ولم يجب الوضوء
عند القيام الى الصلوة بدون الحدث وبقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة
القضاء فيه رتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار الحكم اي حرمة القضاء مع شغل القلب وجودا
وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب بدون شغل القلب ولا يحل عند شغل القلب مع عدم الغضب
فالغضب موجود مع شغل القلب وعدمه والقضاء وعدمه يدور مع شغل القلب وعدمه لا الغضب

بين الحكم والعلة: تتفق صح

الغضب فالنص قايم في الحالين ولا حكم معه قالوا العلة معتبرة وجودا والحكم عند وجود الوصف قد يكون
اتفاقيا وقد يكون لكون الوصف علة فلا يكون معتبرا الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم
دليلا مميزا للعلة عن غيرها وباشتراط قيام النص من غير حكم ليضاف الحكم الى العلة فان الحكم اذا وجد
مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم تكن اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير
اذا اشتد وسمي خمرا وزوال الحرمة عند زوال الشدة وزوال الاسم اما اذا كان الاسم قايما في الحالين والحكم
داير مع المعنى وجودا وعدما زالت شبهة تعلق الحكم بالاسم فيتعين المعنى لكونه علة فصار كما اذا تعين جهة
المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم اجاب المصنف بانه ان سلم قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف
المعلل به فلا وجود لهذا الشرط وهو قيام النص ولا حكم له الا نادرا فلا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر
لا حكم له والا اي وان لم يسلم قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف المعلل به فممنوع ثبوت
العلة بالدوران فان الحدث منصوص عليه في البدل الذي هو التيمم حيث قال تعالى او جاء احد منكم
من الغايط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا عرف بالنص ان الحدث سبب وجوب التيمم
الذي هو البدل عن الوضوء لانه ذكر التيمم معلقا بالحدث والنص في البدل نص في الاصل لان البدل لا
يفارق الاصل بسببه بل يفارقه بحاله من حيث انه في حال لا يجب فيه الاصل وكذلك ذكر الغسل
معلقا بالجنابة فكان صيرورة الحدث سببا نصا في الطهارة الصغرى وتدفري من مضاجعكم والقيام
من المضاجع دليل الحدث فيكون الحدث سببا لوجوب الوضوء بالنص لا بالمعنى ولان الوضوء مطهر
بصورته اي بنفسه وحقيقته كما قال تعالى ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان
المطهر ما يثبت الطهارة فيقتضي ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الطهارة الثابتة
مستحيل فاستغني عن ذكر الحدث بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم
يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث في التيمم صريحا لتوهم ان الحدث ليس بشرط في التيمم بل يجب
التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا والوضوء مشروع لاجل الصلوة وسبب وجوبه ارادة الصلوة والحدث
شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل كما تقرر فلم يذكر الحدث في الوضوء صريحا ليعلم بظاهر النص
ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او الندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب
فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة
ولما شرع الوضوء سنة وفرضا في كل صلوة سكت عن ذكر الحدث ولما كان الغسل ليس بمسنون لكل
صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل الذي تعلق به الصلوة نوع واحد هو الفرض نص على الحدث فيه

بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وشغل القلب ملازم للغضب فانه لا يوجد غضب بلا اشتغال قلب فلا
يستقيم قول الخصم النص قايم ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب عند فراغ القلب لانا لا نم ذلك
بل لا يحل القضاء الا عند سكوت الغضب وان قل لانه لا يخلو عن شغل قلب البتة فثبت ان الحكم في جميع
المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له والتعليل بعد التعدية الحكم الثابت بالنص الى محل لا نص
فيه فاشتراط قيام النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا والمطرد وجوه فاول وجوه الطرد الوجود
وهو وجود الحكم عند وجود الوصف وهو لا يفيد العلية لانه لا يفيد الا كثرة الشهود بالنظر الى الاصول التي
يوجد فيها هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحتها لا تعرف الا بالاهلية والعدالة
وذلك كقولهم في المسح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية موجود في غسل الوجه وغسل
اليدين وغسل الرجلين وكل واحد منها اصل بنفسه فكان فيه كثرة الشهود لكن الوصف واحد فيكون فيه
كثرة اداء الشهادة وثاني الوجوه عدم الحكم عند عدم الوصف ولا يفيد العلية لان عدم الحكم عند عدم الوصف
قد يقع بطريق الاتفاق وقد يكون لان الوصف شرط لا علة وقد يكون لكون الوصف علة فلا يفيد ان
الوصف علة وثالث الوجوه التعليل بالنفي اي بعد رتبة الاحتجاج بالاطراد وجودا وعدما التعليل
بنفي الوصف لنفي الحكم وهو غير صحيح لما مر من ان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ورابع
الوجوه استصحاب الحال والاستصحاب لغة طلب الصحبة يقال استصحبت الكتاب وكل من لازم
شيئا فقد استصحبه وسمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا
للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشرع الاستصحاب هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني
بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول والاستصحاب دليل صحيح عند الشافعي صالح لان يكون موجبا
اي ملزما يصح الاحتجاج به عند الخصم وعند اصحاب ابي حنيفة الاستصحاب لا يصلح للالزام بل
يصلح ان يكون دافعا الزام الغير حتى اجاز اصحاب ابي حنيفة الصلح على الانكار ولم يجعلوا براءة الذمة
الاصلية حجة على المدعي لان براءة الذمة دافعة لدعوى المدعي وليست بحجة على المدعي بل صار دعوى
المدعي ان المدعى حقي وملكي معارضا لانكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا فكما لا يكون خبر المدعي
حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على المدعي في
ابطال دعواه وفساد الاعتياض بطريق الصلح والشافعي جعل التمسك بالاصل حجة موجبة حتى ابطل
بها دعوى المدعي فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعي في ابطال
دعواه وصار كانه اقام حجة على ان ذمته فارغة عن حق الغير فابطل الصلح قال الشافعي اذا ثبت

حكم بدليل ولم يثبت له معارض قطعا ولا ظنا يبقى ذلك الحكم بذلك الدليل كما بقيت الشرايع بعد وفات رسول الله
صلى الله عليه وسلم لبقاء النصوص الموجبة لها وللاجماع على ان متيقن الوضوء لا يعيد الوضوء للشك في الحدث
وبالعكس وهو ان متيقن الحدث لا يرتفع حدثه الشك في الوضوء وبان الشهادة بان هذه العين كانت لفلان
موجبة ملزمة حجة على الخصم قال اصحاب ابي حنيفة الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا
لبقاء ذلك الحكم لان البقاء عرض فيفتقر بقاؤه الى علة فان البقاء غير الباقي لان الشيء في اول احواله يوصف
بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق فلو كان بقاؤه نفس وجوده لما انفك وجوده عن
البقاء في الزمان الاول ولصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء واذا ثبت ان البقاء معنى آخر وراء الوجود
ولا قيام له بنفسه كساير الصفات يكون بمنزلة الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد
فلم يصلح ان يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل اخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا
يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر البقاء الى علة اخرى واما الشرايع
فعدم احتمال النسخ فيها بعد الرسول لتقرر الادلة موجب لبقاء الشرايع فالبقاء فيها بدليل يوجب البقاء
والتنصيص على التابيد بخلاف الشرايع وهو جواب فانه يجوز نسخها ومسايل الاجماع ليس مما نحن بصدده بل من
قبيل ما يثبت بقاؤه بدليل وهو ان حكم ملك الشراء وما اشبهه ذلك التابيد وحكم الطهارة البقاء ولهذا لم يصح
التوقيت في الشراء والطهارة صريحا فانه لو قال اشتريت الى كذا او توضأت الى كذا او قال اشتريت على
ان يثبت الملك الى سنة او سنتين او توضأت على ان تثبت الطهارة الى وقت كذا لا يصح ولو لم تكن هذه
الاحكام موبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي في زمان
الرسول الا ان هذه مع كونها موبدة تحتمل السقوط بالمعارض المناقض للاول المضاد له كالفسخ للبيع
والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فقبل وجود المعارض يبقى على التابيد بدليله لا بالاستصحاب
وكلامنا فيما يبقى بغير دليل كالمفقود   وخامسها الاحتجاج بتعارض الاشباه الى اخره
خامس الوجوه الاحتجاج بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم الاصلي في المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين
اللذين لا يمكن الحاقه بكل واحد منهما كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى
جعل المرافق غاية لغسل الايدي بقوله وايديكم الى المرافق ومن الغاية ما لا يدخل في المغيا كما في قوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل ومن الغاية ما يدخل في المغيا كقوله ليس في ما زاد على الخمس شيء من الزكوة حتى الى النسع ولهذه
الغاية شبه بكل واحد من القسمين وليس احدا الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا
فلا يدخل بالشك حتى يجب وهذا ليس بدليل لان غايته عدم العلم باحدهما وعدم العلم ليس بدليل

والحاصل ان التاسع داخل فيما قبله لانه في تسع من
الابل شاة كما في الخمس حتى
اذا بلغ الخمس عشر ففيها شاتان

عملا بقي على الحكم الاصلي وهو عدم الوجوب

وسادسها الاحتجاج بوصف فارق الى اخره وسادس الوجوه الاحتجاج بوصف فارق
اي الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل ينضم اليه وصف اخر يقع به الفرق بين
المقيس والمقيس عليه كقولهم في مسألة مس الذكر انه حدث لما انه مس الفرج وكان حدثا كما لو مسه وهو يبول
فهذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل وبه يثبت الحكم في
الاصل وكقولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يود شيئا من بدل كتابته عن الكفارة هذا مكاتب
فلا يصح التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عن الكفارة لان بهذا الوصف وهو اداء
بعض البدل يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفى من البدل عوض والعوض في الاعتاق مانع
من جواز التكفير ولم يوجد هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير باعتاق المكاتب لانه مكاتب
وهو دعوى بلا دليل وهو باطل وسابعها بما يكون مختلفا الى اخره وسابع الوجوه بالوصف الذي
يكون مختلفا فيه كقولهم في عدم عتق الاخ بالملك الاخ شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم
هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عند اصحاب ابي حنيفة عتق القريب وان كان مستحقا
عند وجود الملك تتادى به الكفارة وكقولهم في بطلان الكتابة الحالة ان هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير
فهو فاسد كالكتابة بالخمر فهذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن
الكفارة عند اصحاب ابي حنيفة حالة كانت او موجلة وثامنها بما هو ظاهر الفساد الى اخره
وثامن الوجوه الاحتجاج بما هو ظاهر الفساد كقولهم ان السبع احد عددي صوم المتعة فكان شرط الجواز
الصلوة كالثلاث اي كثلاث الايات فانه شرط يريد به قراءة الفاتحة ولان الواحد والثلاث ناقص
العدد عن السبع فلا تتادي به الصلوة كما دون الاية ولان الصلوة عبادة لها تحريم وتحليل فكانت
الصلوة كالحج في ان من اركانها ما عدده سبع وكما علل بعض اصحاب ابي حنيفة بان يقال الوضوء فعل يقام
في اعضائه فلم تكن النية ركنا له كالقطع قصاصا او سرقة وتاسعها الاحتجاج بلا دليل
الى اخره وتاسع الوجوه الاحتجاج بلا دليل لا اختلاف في ان النافي للعلم بالحكم لا يطالب بالدليل مثل
ان يقول لا اعلم حكم الله تعالى في هذه المسألة ولا اختلاف ايضا في ان المثبت للحكم يطالب بالدليل في المناظرة
مثل ان يقول حكم الله تعالى في هذه المسألة الوجوب او الحرمة واما النافي للحكم مثل ان يقول ليس على
الصبي والمجنون زكوة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالبه الخصم في المناظرة
بدليل النفي او يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال الظاهريون لا دليل
على معتقد النفي في حق نفسه ولا على مدعي النفي في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله

الاحتجاج بلا دليل وقيل يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقيل لا دليل حجة دافعة
لا موجبة والذي عليه اصحاب ابي حنيفة ان النافي يجب عليه الدليل كالمثبت ولا دليل ليس بحجة لاحد
الخصمين على الاخر لا في الدفع ولا في الاثبات وجعل لا دليل دليلا في النفي فاسد وذلك لان النفي من
الاحكام كالاثبات فان انتفاء وجوب الزكوة على الصبي والمجنون وانتفاء وجوب الصوم سواء من احكام
الشرع كوجوب الزكوة على العاقل البالغ ووجوب صوم رمضان والاحكام لا تثبت الا بادلتها فلا دليل
لا يصلح ان يكون دليلا لجواز وجوده في نفس الامر لا يقال محمد رحمه الله ذكر في كتاب الزكوة حاكيا عن
ابي حنيفة انه لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في العنبر قلت
لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء يعني ان
القياس ينفيه لان ماخذ خمس المعادن خمس الغنائم وانما يوجب الخمس فيما يصاب من المعادن اذا كان
اصله في يد العدو ثم وقع في ايدي المسلمين بايجاف الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والمستخرج من البحر
لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهرا اخر على ذلك الموضع وكان القياس ينفي وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر
فيه بخلاف القياس يترك به القياس فوجب العمل بالقياس فلا يكون احتجاجا بلا دليل ولا يقال
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي محرما على طاعم يدل على صحة الاحتجاج بلا دليل فان الله تعالى علم نبيه
عليه السلام الاحتجاج بلا دليل لانتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة في هذه الاية لانا نقول
فساد الاحتجاج بلا دليل لاحتمال القصور عن دركه وصح الاحتجاج بلا دليل من صاحب الشرع
لانه هو الشارع للاحكام الواضع للدلايل فاذا لم يجد كان دليلا قاطعا على انه لم يكن لوجوب العصمة
بخلاف غيره فصل وحكم العلة التعدية الى ما لا نص فيه الى اخره وحكم علة القياس
تعدية حكم النص من الاصل الى ما لا نص فيه بغالب الراي على احتمال الخطاء وجميع ما يعلل به راجع
اي اربعة اقسام الاول اثبات الموجب او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث اثبات
الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم فالباء في قوله بسببه متعلق
بمحذوف وهو الثابت والباء في قوله بوصف متعلق بقوله معلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه
معلوم بوصف معلوم والتعليل للاول باطل لا اختلاف بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم
بالراي ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل ولا اختلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية
من اصل الى فرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسباب والشروط بطريق
التعدية بان يثبت سبب او شرط لحكم النص او الاجماع هل يجوز ان يتعدى السببية او الشرطية

الى معنى آخر معنى جامع لتصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي
الى انه لا يجوز قال عبد العزيز واظنه مذهبا لعامة اصحابنا وذهب الاصوليون الى انه يجوز وهو مختار بعض
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله قال الشيخ الامام عبد العزيز رحمه الله منهم صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ علي
البزدوي فانه ذكر في اخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله تعليله به فاما اذا
وجد فلا باس به ثم قال الشيخ عبد العزيز فتبين بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الاول باطل
التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية والغرض من ذكر هذا ان مراد المصنف من قوله والتعليل
للاول اي للاقسام الثلاثة الاول التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية فان ما ذكره المصنف
هو ما ذكره البزدوي في اصوله من غير تفاوت وذكر المصنف ايضا في اخر الامثلة ما ذكره البزدوي فيحمل على
ما هو مراد البزدوي في اصوله والدليل على ان التعليل لاثبات الاقسام الثلاثة الاول ابتداء باطل ان القياس
مظهر للحكم الشرعي غير مثبت له وفي اثبات الموجب او وصفه اثبات الشرعية بالراي اما في اثبات الموجب فظاهر
واما في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب
وكان ذلك اثبات شرع بالراي ايضا وفي اثبات الشرط او وصفه ابتداء رفع الحكم ونسخه بالراي لان الحكم كان
ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان معلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا
للحكم الثابت ونسخا له وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف
على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط والتعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء نفيا
واثباتا بالراي باطل ايضا لانه اثبات للشرع ابتداء وليس ذلك الى العباد واذا ابطل التعليل للاقسام الثلاثة
الاول تعين الرابع وهو تعديته حكم بسببه وشرطه بوصف معلوم   مثال الاول الجنس بانفراده محرم
للنساء الى اخره . كل قسم من الاقسام الثلاثة الاول انقسم الى قسمين باعتبار الاصل والوصف فصار الاقسام
ستة فذكر المصنف امثلة الاقسام الستة على الترتيب مثال الاول اي اثبات الموجب اختلاف الفقهاء
في ان الجنس بانفراده هل هو محرم للنسيئة فانه خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثبات كون الجنس موجبا
للحكم ولا نفيه بالراي اما الاثبات فلانه لم يوجد اصل يقتضيه واما النفي فلان النافي انما يتمسك بالعدم الذي
هو الاصل فعليه ابطال دليل خصمه فانه متى ثبت ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لم يبق له حق التمسك
بالعدم فلا يثبت ان الجنس بانفراده محرم للنسيئة الا باشارة النص او دلالته او اقتضائه لان الثابت
بهذه الاوجه بمنزلة الثابت بالنص الثاني وهو وصف الموجب اي اثبات وصف الموجب ابتداء مثل
صفة السوم اشترط لوجوب الزكوة فلا يثبت اشتراط صفة السوم لوجوب الزكوة ولا نفيه ابتداء بالراي بل

يستدل على اشتراطه بقوله عليه السلام ليس في الابل العوامل صدقة ليس في البقر المثيرة صدقة في خمس من الابل
السائمة شاة . ومثل صفة الحل في الوطي المثبت لحرمة المصاهرة فلا وجه لاثباتها ونفيها بالقياس فيستدل على
اثباتها بقوله تعالى وامهات نسائكم وعلى نفيها بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ومثل صفة القتل واليمين الموجب
للكفارة في القتل بانه حرام فلا يثبت ولا ينفى ابتداء بالراي بل يثبت بدلالة النص وفي اليمين بانه عقد فلا
يثبت ولا ينفى بالقياس والثالث وهو اثبات الشرط كشرط التسمية للذبح وشرط الصوم للاعتكاف وشرط
الشهود في النكاح فلا يثبت هذه الشروط ولا تنفى ابتداء بالراي والرابع وهو وصف الشرط مثل صفة الشهود
في النكاح أرجال أم نساء، ورجال عدول أم لا فلا يصح اثبات هذين الوصفين ولا نفيهما ابتداء بالراي وكقولهم
الوضوء شرط لصحة الصلوة بدون صفة القربة فلا تشترط له النية او هو شرط بصفة القربة فتشترط له النية
فلا يمكن اثبات هذه الصفة ونفيها ابتداء بالراي والخامس وهو اثبات الحكم كالركعة الواحدة انها ليست
بصلوة مشروعة فلا يصح اثبات شرعيتها ونفيها ابتداء بالراي وفي صوم بعض اليوم فان اثبات انه صوم
مشروع ونفيه ابتداء لا يصح بالراي وفي حرم المدينة لا يصح اثبات انه حرم ولا نفيه ابتداء بالراي
ومثل الاشعار وهو ان يضرب بالمبضع في سنام البدنة حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها فلا
يصح اثبات انه مكروه ونفيه ابتداء بالراي والسادس وهو وصف الحكم مثل صفة الوتر انه سنة او واجب
فلا يصح اثبات صفته ونفيها ابتداء بالراي ومثل صفة الاضحية انها واجبة او سنة ومثل صفة العمرة
انها فريضة كالحج فلا يصح اثبات انها فريضة ولا نفيه ابتداء بالراي ومثل صفة الرهن بعد الاتفاق
على ان الرهن وثيقة لجانب الاستيفاء فقد اختلفوا في صفة الحكم فعند اصحاب ابي حنيفة اليد الثابتة
للمرتهن على المرهون يد الاستيفاء فلا يصح اثبات هذه الصفة ولا نفيها ابتداء بالراي وفي كيفية
وجوب المهر فان وجوب المهر من احكام النكاح بالاتفاق لكن عند اصحاب ابي حنيفة بصفة انه واجب
عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء والبقاء يمحض حقا للمرأة
وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض والصلة وقد تمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع فلا يصح اثبات
هذه الصفة ولا نفيها ابتداء بالراي وفي كيفية حكم البيع في ثبوته بنفسه على صفة اللزوم او تراخيه الى
القيام من المجلس فلا يصح اثبات صفة اللزوم بنفسه او تراخيه ولا نفيها ابتداء بالراي لا يقال اختلافهم
في صوم النحر وتكلمهم فيه بالراي وهو حكم لا مدخل للراي فيه فينبغي ان لا يجوز الاختلاف فيه لانا نقول
ليس اختلافهم اختلافا في شرعية الصوم بل اختلافهم في صفة حكم النهي بان النهي يوجب الانتهاء
على وجه يبقى فيه اختيار المنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم او يوجب الانتهاء على وجه

لايبقى لو فيه اختيار بان صار المنهي عنه منسوخا بالنهي ولم يبق مشروعا اصلا وحكم النهي على الوصف المذكور
ليس ثابت بالراي بل بالنص وهذا الانكار اي انكار التعليل في الاقسام الثلاثة الاول بلغ السنة المذكورة من عند
اصحاب ابي حنيفة مضاف الى ما لم يوجد له من هذه الاقسام في الشريعة اصل يصح تعليل ذلك الاصل
وتعدية حكمه اليه فلو وجد اصل له في الشريعة يصح تعليل ذلك وتعدية حكمه اليه فلا باس باستعمال
الراي فيه واثباته بالقياس كاختلافهم في اشتراط تقابض العوضين في بيع طعام بعينه بطعام بعينه وتكلمهم فيه
بالراي فقال الشافعي يشترط التقابض فيه وعند اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله لا يشترط التقابض فاصل
اثبات الاشتراط الصرف اي الذهب والفضة واصل نفي الاشتراط باقي السلع كالثوب بالثوب او بالدراهم
واما الرابع ففيه وجهان القياس والاستحسان الى اخره   واما الرابع وهو تعدية حكم معلوم
بسببه وشرطه بوصف معلوم ففيه وجهان في حق الحكم القياس والاستحسان الثابت بالتعليل وهما
واحد من حيث ان كل واحد منهما مبني على الراي مستنبط بالعلة وهما نوعان في حق الحكم فان احدهما يثبت
ما ينفيه الاخر ثم الحكم اذا تعلق بالمعنى فلا يخ اما ان يكون المعنى جليا او لا يكون جليا فان كان جليا سمي قياسا
وان لم يكن جليا سمي استحسانا ولما كان كل من القياس والاستحسان حجة باعتبار الاثر والاثر قد يكون
قويا وغير قوي صار كل من القياس والاستحسان على وجهين باعتبار ضعف الاثر وهذا تقسيم القياس
الذي تابله استحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان المعارض لا تقسيم نفس القياس والاستحسان
بحسب ذاتيهما فان القياس المجرد عن معارضة الاستحسان ليس بداخل في هذا التقسيم وكذا الاستحسان
الثابت بالنص والاجماع او الضرورة غير داخل في هذا القسم وكل واحد منهما في مقابلة الاخر على وجهين
من القياس ما ضعف اثره اي بالنسبة الى قوة اثر مقابله ومنه ما ظهر فساده اي ضعفه فانه اذا ضعف
بمقابلة الاخر فسد والمراد من الضعف والفسا دههنا واحد وقوله لاستتار اثره علة لظهور فساده ومن
الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة الى ضعف اثر مقابله وان خفي ومنه ما ظهر اثره وخفي فساده والاستحسان
استفعال من الحسن وهو عد الشي حسنا واعتقاد حسنه يقال استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي
الاصطلاح هو القياس الذي يجب به العمل بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة وجب ترجيح
احد القياسين للعمل به اذا امكن فالقياس الذي يجب العمل به عند التعارض هو الاستحسان والاستحسان
انواع اي ليس الاستحسان منحصرا في النوعين المذكورين بل له انواع اخر منها ما ثبت بالاثر مثل السلم
والاجارة وبقاء الصوم في الناسي فان القياس يابى جواز السلم لان المعقود عليه الذي هو محل العقد
معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انه ترك القياس بالاثر الموجب للرخص وهو قول

الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقيم الذمة التي هي
محل المسلم فيه مقام المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يابى الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة
معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح
الا انه ترك القياس بالاثر وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه فالامر باعطاء
الحق دليل صحة العقد وكذا الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم لان الشي لا يبقى مع وجود ما ينافيه كالطهارة
مع الحدث الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك ومن انواع
الاستحسان ما ثبت بالاجماع كالاستصناع اي فيما فيه للناس تعامل مثل ان يامر انسانا ليخرز له خفا
مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه
لانه بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شي الا بعد تعينه او ثبوته في الذمة
كالسلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة
من غير نكير وقصروا الامر على ما فيه تعامل لانه معدول به عن القياس ومن الانواع ما ثبت بالضرورة
كتطهير الابار والحياض فان القياس يابى طهارة هذه الاشيا بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض
والبير فلا تحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة
الناس وللضرورة اثر في سقوط الخطاب ثم بين وجه ترجيح الاستحسان على القياس فقال ولما صارت
العلة علة باثرها سمي الشي الذي ضعف اثره قياسا وسمي الشي الذي قوي اثره استحسانا اي قياسا
مستحسنا وقدم الثاني وهو الاستحسان الذي قوي اثره وان كان خفيا على الاول وهو القياس الذي
ضعف اثره وان كان جليا وقد ترجح الباطن بقوة اثره حتى وجب الاشتغال بطلبه وتاخر الظاهر
بضعف اثره حتى وجب الاعراض عنه مثال تقدم الاستحسان الذي قوي اثره على القياس الذي
ضعف اثره ان سور سباع الطير كالصقر والبازي والشاهين نجس قياسا اعتبارا بسباع البهايم لان السور
معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع البهايم فكان سورها نجسا وهذا ظاهر الاثر وفي الاستحسان
لانهما سواء في حرمة الاكل
طاهر لان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به من غير ضرورة وهذا يقتضي ان يكون
طاهرا كالشاة والادمي وقد ثبت نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فان مثل هذه الحرمة يدل على
النجاسة فان الحرمة اما ان تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالتراب اذ الاكل ابيح للغذاء فيصير بدونه
عبثا او للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة او للاحترام كالادمي او للنجاسة لانه تعالى حرم كل نجس
بنفسه او بمجاور كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام للسبع وهي صالحة للغذاء ولم تستخبثها

الطباع فانها كانت ماكولة قبل التحريم فثبت ان حرمتها للنجاسة ولما ثبت ان حرمة لحم السبع للنجاسة
اقتضى ذلك ان يكون السبع نجس العين كالخنزير فاثبت للسبع حكما بين حكمين بين الطهارة الحقيقية والنجاسة
الحقيقية وهو النجاسة المجاورة وذلك لانه اجتمع فيه ما لايوكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر
وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم فاشبه دهنا ماتت فيه فارة فيجوز والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس
والاستصباح به عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم ويحرم اكل لحمه لنجاسته واذا ثبت صفة النجاسة
في لحمه ثبت في رطوبته ولعابه لان رطوبته متولدة من لحمه الذي هو نجس وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
من لعابه فيتنجس سوره ضرورة بمجاورة رطوبات لعابه ففارقه الطير لانه يشرب بمنقاره على سبيل الاخذ
ثم الابتلاع والمنقار طاهر بنفسه خال عن مجاورة النجس لانه عظم جاف ليس فيه رطوبة ومثال ما ظهر فساده وا
اثره اي القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان القسم الثاني من القياس وقابله القسم الثاني من الاستحسان
الذي ظهر اثره واستتر فساده من تلا اية السجدة في الصلوة ركع بها قياسا وجه القياس ان الركوع والسجود
يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود لان النص قد ورد بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى
وخر راكعا واناب اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ولما ثبت التشابه
بينهما سقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود وفي الاستحسان لا يركع لانه مامور بالسجود بقوله تعالى
فاسجدوا لله واعبدوا وقوله واسجد واقترب والسجود غير الركوع حقيقة ولهذا لا ينوب الركوع في الصلوة
عن سجود الصلوة وبالعكس فبالطريق الاولى ان لا ينوب الركوع عن سجود التلاوة فلهذا لو تلى خارج الصلوة
فركع لها لم يجز عن السجدة ففي الصلوة اولى ان لا ينتام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة
اخرى فكون السجود غير الركوع اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى باتيان ما يخالفه فنسب به وجه القياس
وصار مرجوحا لان هذا عمل بالحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز
محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فلثبات التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبناء
القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمي الثاني استحسانا لانه اقوى واخف بالنسبة
الى الاول فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته والقياس هاهنا اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن الصحيح والاستحسان متروك العمل بفساده الخفي بيان الاثر الباطن الذي
يظهر به فساد الاستحسان ان السجود عند التلاوة مامور به لا لعينه لان السجود عند التلاوة لم يجب
قربة مقصودة لعينه ولهذا لم يشرع قربة مقصودة بالاستبداد بل المقصود منه ما يصلح تواضعا
وخضوعا لتحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود استكبارا والركوع في الصلوة يحصل

لان النجاسة في لحمه انما ثبتت لضرورة حرمة الاكل والجلد والعظم ليس بمحل للاكل حتى يحرم الكل وثبت لضرورتها النجاسة فبقي طاهرا لكونه منتفعا به غير نجس العين

ما هو المقصود من السجود من الخضوع فيسقط عنه السجود بخلاف الركوع في غير الصلوة لانه ليس
بعبادة وبخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود
بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز
مع امكان العمل بالحقيقة واعتبار نفس الشبه احق من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة
مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود وهو خبر صار مساويا للمقصود وهذا القسم اي الثاني من القياس وهو
الذي ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن عزيز الوجود اي قليل نادر والقسم الاول وهو الاستحسان
الذي قوي اثره وان كان خفيا غزير اي كثير الوجود تنبيه وفرق بين الاستحسان بالثلاثة
الاول الى الغير وفرق ما بين الاستحسان بالثلاثة الاول بالاثر اي الحديث وبالاجماع وبالضرورة والمستحسن
بالقياس الخفي صحة التعدية بالقياس الخفي دون الاول اي الاستحسان بالثلاثة الاول فانه لا يصح
تعديته وانما قلنا ان القياس الخفي تصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم وان اختص
باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه التعدية بخلاف الاستحسان بالثلاثة الاول
فانه غير معلول بل هو معدول به عن القياس فلا يقبل التعدية كالاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع والثمن
فانه لا يوجب يمين البايع قياسا لان البايع هو المدعي لانه لما اتفقا في البيع اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري
لا يكون مدعيا على البايع شيئا في الظاهر وانما البايع هو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن فكان القياس اعتبارا
بساير الخصومات ان يسلم الى المشتري ويوخذ منه ما اقر به ويحلف المشتري على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البايع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب التسليم عند احضار اقل الثمنين
الذي يدل عليه والبايع ينكر تسليم المبيع بالثمن الذي يدعيه المشتري والبيع كما يوجب استحقاق الملك
عليه يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه ويتعدى وجوب التحالف قبل القبض الى
الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف
بينهما لان الوارث قايم مقام المورث في حقه والى الاجارة حتى اذا اختلف المتعاقدان في الاجارة
في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن كل واحد منهما بطريق
الفسخ ليعود اليه ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما
مدعيا ومنكرا فيجري التحالف بينهما واما الاختلاف بعد قبض الثمن فلم يجب به يمين البايع لان المشتري
لا يدعي لنفسه على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس فيقتصر
على مورد النص فلا يتعدى الى الوارث فلا يجري التحالف بين وارث المشتري والبايع ولا بين وارث

البايع والمشتري ولابين وارثيهما ولايتعدى التحالف الى حال هلاك المبيع لان التحالف بعد القبض معدول به
عن القياس ثبت بالاثر فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه واذا عرفت المراد بالاستحسان وهو انه اسم لاحد
القياسين او اسم للدليل الاقوى في مقابلة القياس فلا خلاف لاحد في صحة العمل به مطلقا المنازعة
في العبارة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه للتشنيع من شنع بان قال لا معنى لتخصيص هذا النوع من الدليل
بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان فانه منازعة في الاصطلاح والتسمية فصل في
اثبات العلة وفيه مسالك الى اخره لما فرغ من اركان القياس وشرايطها واحكامها شرع في اثبات
العلة ومسالكه المسلك الاول الاجماع فان الامة اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم سواء كان
الاجماع قطعيا او ظنيا يثبت علية الوصف كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في
قياس ولاية النكاح على ولاية المال المسلك الثاني النص وهو ان يذكر من الكتاب او السنة ما يدل على علية
الوصف وهو على مراتب الاولى الصريح وهو ما يدل بالوضع على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلية احتمالا
مرجوحا والاول وهو ما يحتمل غير العلية ان تذكر العلية بلفظ لا يقصد به غير العلية مثل لعلة كذا او
لسبب كذا او لاجل كذا مثل قوله عليه السلام انما جعل الاستيذان لاجل البصر ومن اجل كذا كقوله تعالى من
اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل او كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المال يقال
صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا او لكي كقوله تعالى لكي لا يكون على المؤمنين حرج او اذا كقوله تعالى ولولا ومن هذا صح
ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات اي ضعف العذاب
حيا وميتا في الدنيا والاخرة والثاني وهو ما يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا اما ان تذكر العلية بحرف
من حروف التعليل قد يقصد به غير العلية مثل لكذا كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وان كان كذا كقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين والعتل الغليظ الجافي والزنيم المستلحق
بقوم ليس منهم ولا يحتاج اليهم وقال عكرمة هو اللئيم الذي يعرف بلومه او بكذا كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
فهذه الثلاثة ظاهرة في العلية وقد يقصد بها غير العلية اما اللام فكقوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم فانه لا يجوز
ان جهنم غرضا بالاتفاق واما ان فكقول القايل ردت ان اضرب زيدا للتاديب فان ان ههنا لا تكون
للغرض انما ابا، فانه قد تكون للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم او مثل ان تذكر العلية بتعليق الحكم
على الوصف بالفاء وذلك على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله عليه السلام
في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دماء اللون لون
الدم والريح ريح المسك والكلوم جمع الكلم وهو الجراحة والودج عرق في العنق والاوداج جمع

وتشخب تنفجر والثاني ان تدخل الفاء في الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين الاول ان تدخل
الفاء في كلام الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله من احيا ارضا ميتة فهي له
والثاني ان تدخل على رواية الراوي مثل قول الراوي سهى رسول الله فسجد وزنا ماعز فرجم والمرتبة
الثانية من النص ان يدل النص على العلية لا بالوضع بل بالتنبيه والايماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم
يكن ذلك الوصف او نظيره علة للحكم كان ذلك الاقتران تعبدا من الشارع والايماء على مراتب
منها حكمه عقيب حادثة الى اخر من مراتب الايماء ان ترفع الى الرسول واقعة مشتملة على وصف ليبين
الرسول حكمها فيذكر الرسول بقوله واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال الرسول عليه السلام اعتق
رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل لكان تعبدا من الرسول ذلك
الاقتران لان كل واحد من اهل اللغة سبق فهمه الى ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان فكانه اذا
قيل واقعت فكفر فان الامر بالعتق ابتداء من غير ترتيب تعبد ومنها ذكر مع الحكم وصفا الى اخره
ومن مراتب الايماء ذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر كونه علة لم يفد ذكره سواء كان ذكره مع سوال في
محله كقوله عليه السلام حين سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال عليه السلام
فلا اذا فانه لو لم يكن ذكر نقصان الرطب بالجفاف لاجل التعليل لكان ذكره غير مفيد لان الجواب يتم
بدونه وبين كلام الشارع عنه او مع سوال في نظيره كقول الخثعمية ان ابي توفي وعليه الحج اينفعه ان احج
عنه فقال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم قال عليه السلام فدين
الله احق فانه لو لم يكن ذكر قضاء الدين عن الميت مع السوال في نظيره لاجل تعليل النفع به لكان ذكره غير
مفيد ولما كان الوصف المذكور في النظير علة للحكم وجب ان يكون في نظيره ايضا كذلك وفي كلام الرسول عليه
تنبيه على الاصل الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع الذي هو الحج وهو دين الله وهو نظير لدين
الادمي وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت او كان بدون سوال كما في حديث ابن مسعود ليلة الجن
حيث توضأ عليه السلام بماء وقد نبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحته فقال تمرة طيبة وماء طهور فانه
يدل على جواز الوضوء به والا كان ذكره ضايعا لكون ما ذكره ظاهرا غير محتاج الى بيان ومنها
ان يفرق بين امرين بصفة الى اخره ومن مراتب الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين بصفة فانه
يشعر بان الصفة علة التفرقة بينهما وذلك على نوعين احدهما ان تكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكر احدهما
كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه خصص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة ارث من يرث وثانيهما
ان تكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكر الحكمين كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان وقد تكون

التفرقة بينهما بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقد تكون التفرقة بينهما بالاستثنا، كقوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون وقد تكون التفرقة بينهما بالاستدراك كقوله تعالى لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان ومنها ان يذكر معه وصفا الى اخره ومن مراتب الايما ان
يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون الغضب
علة مانعة من القضا، لما فيه من تشويش النظر واضطراب الحال وكذا اذا قال اكرم العالم واهن الجاهل
فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة لانه الف من عادة الشارع اعتبار المناسبات
دون الغائها فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفا مناسبا يغلب على الظن لمقارنته ومناسبته انه علة لذلك
الحكم مسئلة اذا صرح بالوصف وكان الحكم مستنبطا منه الى اخره لما فرغ من مراتب الايما
ذكر صور المحتملة للايما، وغيره اذا صرح الشارع بالحكم مع الوصف كالامثلة السابقة فهو ايما، بلا خلاف واذا
ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان الحكم مستنبطا من الوصف غير مصرح مثل قوله تعالى
واحل الله البيع فان الوصف الذي هو حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل
فهو ايما، ووجه استنباط الصحة من الحل انه لو لم يصح البيع لم يكن مفيدا اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يكن
مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث قبيح والقبيح لا يحل فيلزم من الحل الصحة وبالعكس بان يذكر الحكم صريحا
ولم يذكر الوصف بل كان الوصف مستنبطا من الحكم كقوله حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم
صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة المطربة ليس بايما، وقيل ايما، فيهما اي في الاول وهو صورة استنباط الحكم
وفي الثاني وهو صورة استنباط العلة وقيل بالعكس اي ليس واحد منهما بايما، لا الاول ولا الثاني وجه التفصيل
وهو ان الاول ايما، لا الثاني ان الايما، كون الوصف مذكورا على وجه يظهر من سياقه التعليل والاول
كذلك لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل على الوصف وهو الحل والصحة لازمة للحل لانه يلزم من الصحة
الحل لتعذر الحل مع انتفاء الصحة لما تقرر فاثبات الحل وضعا يدل على اراده ثبوت الصحة ضرورة كون
الصحة لازمة للحل فتكون ثابتة باثبات الشارع لها مع وصف الحل واثبات الشارع للحكم مقترنا بذكر
وصف مناسب دليل الايما، الى الوصف كما لو ذكر الحكم معه بلفظ يدل عليه وضعا ضرورة تساويهما
في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان كان احدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبط
من مدلول اللفظ وضعا لان الايما، انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من
جهة اقتران الحكم بالوصف لا من جهة كون الحكم ثابتا بطريق الوضع والثاني وهو ان يكون الحكم مذكورا
صريحا والوصف مستنبط ليس كذلك لان الوصف ليس مذكورا اصلا لا بصريحه ولا بطريق استلزام

ذكر الحكم له لان الوصف غير لازم للحكم المصرح به مسئلة اشترط قوم المناسبة في صحة علل الايما، الى اخره
اشترط قوم المناسبة في صحة علل الايما، مطلقا ونفاه اخرون مطلقا وفصل اخرون بانه تشترط المناسبة ان فهم
التعليل من ذكر الوصف المناسب مع الحكم كما في قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان التعليل انما
فهم من وصف الغضب المناسب للكف عن القضا، فاذا انتفت المناسبة انتفى التعليل وان لم يفهم التعليل
من المناسبة لا تشترط المناسبة لانه حينئذ يكون الايما مستقلا في افادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط
المناسبة الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الى اخره المسلك الثالث السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف في الاصل المقيس عليه الذي هو محل الحكم وابطال ما لا يصلح للتعليل فيتعين الباقي
للعلية والسبر والتقسيم ليس بحجة عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم وصورة السبر والتقسيم ان تقول
الحكم الثابت في المحل لا يجوز ان لا يكون لعلة بالاجماع فتعين ان يكون لعلة فاذا قال الناظر الموجود
في محل الحكم اما وصفان او ثلاثة فاني بحثت وسبرت فلم اطلع على ما سواه، وكان اهلا للنظر بان كانت
مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول فغلب على الظن انتفا،
ما سوى المذكور من الاوصاف او يقول الناظر الاصل عدم ما سواها من الاوصاف الا ان يدل الدليل
على غيره ولا دليل لان الاصل عدمه فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه ثم بعد ذلك يحذف بعضها
بدليل فيلزم من مجموع الامرين انحصار التعليل في الباقي فان بين المعترض وصفا اخر لزم المستدل
ابطال ذلك الوصف ليتم استدلاله ولا يجعل المستدل منقطعا لانه ابطله وان لم يذكره او لا هذا
اذا كان مستدلا على غيره اما اذا كان مجتهدا فيرجع الى ظنه مهما غلب على ظنه حصر الاوصاف وبطلان
البعض كفا، وكلما كان الحصر والابطال قطعيين كان التعليل قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون
احدهما قطعيا والاخر ظنيا كان التعليل ظنيا واما طرق الحذف فمنها الالغا، الى اخره
ولما كان التعليل لا يتم الا بالحصر والحذف اي ابطال بعض الاوصاف وذكر الحصر اراد ان يذكر الحذف
وله طرق منها الالغا، وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى في صورة بدون الوصف المحذوف
كما يقال علة حرمة الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لتحقق حرمة الربا في الملح بدون القوت
فلو كان القوت معتبرا في العلية لما تحقق الحكم بدونه فتحقق ان حرمة الربا لا تحصل الا بالطعم
ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع المستبقى اذ لو ثبت الحكم بدون المستبقى كما ثبت بدون المحذوف كان
ذلك الغا، للمستبقى ايضا واذا اثبت الحكم مع المستبقى تبين استقلال الوصف المستبقى بالتعليل
ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل واستقلاله اما امتناع
وهو الركن الثاني

فيحتمل دخل الوصف المحذوف في التعليل فيكون محله العلة ... الوصف المستنبط ... [illegible]

الادخال فلانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع واما امتناع استقلال الوصف المحذوف بالتعليل في محل التعليل فلما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله وهو ممتنع ولقايل ان يقول دعوى استقلال الوصف المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف غير صحيح اذ لو كفى مجرد ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء في التعليل من دون ضميمة تدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان ذلك كافيا في اصل القياس واستغني عن السبر وغيره من الطرق فاذا لابد من بيان الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان اثبت الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل الاول فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا لعلته واستغني عن الاصل الاول لثبوت استقلال صورة الالغاء بدليله فذكر الاصل المستقل ايضا غير مفيد فان المصير الى اصل لا يمكن التمسك به في الاعتبار الا بذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار يكون تطويلا بلا فايدة وان اثبت الاستقلال بطريق اخر غير السبر فيلزمه مع هذا المحذور محذور اخر وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق وهو شنيع في مقام النظر ومنها ان يكون الوصف الى آخره ومن طرق الحذف ان يكون الوصف المحذوف من جنس ما الف من الشارع عدم الالتفات اليه والغاؤه في اثبات الاحكام كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه ومنها ما الف الغاؤه من جنس ذلك الحكم الى اخره ومن طرق الحذف ان يكون الوصف المحذوف من جنس ما الف من الشارع الغاؤه من جنس ذلك الحكم المعلل وان كان مناسبا وذلك كما في قوله عليه السلام من اعتق شقصا اي نصيبا له من عبد قوّم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق غير انا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق الغينا صفة الذكورة في السراية بخلاف ما عداه من الاحكام ومنها ان لا يظهر مناسبته بعد البحث الى اخره ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم بعد البحث فحينئذ يسقط عن درجة الاعتبار ويكفي المناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقى كذلك اي بحثت عنه ولم اجد مناسبا للحكم احتاج المستدل الى اثبات مرجح يرجح به سبره على سبر المعترض بان يبين المستدل رجحان سبره بالتعدية فان سبره موافق للتعدية وسبر المعترض قاصر والمانع من السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالسبر والتقسيم واعتبار بان حكم الاصل لا بد له من علة

لاجماع الفقهاء على ان احكام الله تعالى مقترنة بالعلة اما على طريق الوجوب كقول المعتزلة واما بطريق اللطف والتفضل كقول غير المعتزلة ولو سلم عدم الاجماع على اقتران الحكم بالعلة فثبوت الحكم بالعلة هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها ولابد ان تكون العلة ظاهرة والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لان اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد واقرب الى الانقياد واسرع في القبول فكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لابد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر الموجود في محل الحكم لا يخرج عن وصفين او ثلاثة مثلا التي بحثت وسبرت فما وجدت غيرها وكان اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بذلك قريبة متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما يقول والغالب من حاله الصدق غلب على الظن صدقه قال المصنف يحتمل عدم السبر اصلا ومع وجود السبر يحتمل وقوف الناظر على صفة اخرى وراء ما ادعى الحصر فيه ولم يذكرها وتركها ترويجا لكلامه ولو سلم انه لم يجد شيئا سوى المذكور ولم يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم به جهل والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم لجواز علم الخصم بوصف اخر سوى المذكور فلا ينتهض بحث المستدل دليلا في نظر خصمه على العدم لعلمه بمناقضته ولو سلم دلالة ذلك على حصر الاوصاف فيما ذكر فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يستلزم انحصار التعليل في المستبقى ان لو كان الحكم في محل التعليل معقول المعنى ويجوز ان لا يكون معقول المعنى فيشترك المستبقى والمحذوف في عدم الاعتبار وعلى تقدير ان يكون متعقل المعنى فغايته ما في حذف الوصف المحذوف ابطال معارض العلة ولا يلزم منه صحة علية المستبقى لان صحة العلة انما تكون باعتبار مصحح العلية لا باعتبار انتفاء المعارض الرابع المناسبة والاخالة الى اخر المسالك الرابع المناسبة والاخالة ويلقب بتخريج المناط وهو عبارة عن تعيين العلة في الوصف بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بتعيين العلة بنص وغيره كالاجماع وفسر ابو زيد الدبوسي من اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم المناسبة بما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا وان كان اقرب الى الحقيقة لان قولنا هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملايم له غير ان تفسير المناسب بهذا المعنى وان امكن ان يتحققه الناظر مع نفسه فاثباته على خصمه متعذر في مقام النظر لامكان ان لا يتلقاه عقل الخصم بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى الخصم وان تلقاه عقل الناظر بالقبول وتلقي عقل غيره ليس بحجة عليه كما في العكس اي كما ان تلقي عقل الخصم بالقبول ليس بحجة على المستدل فلذلك منع ابو زيد التمسك بالمناسبة في اثبات العلية في مقام المناظرة وفسر المناسبة غير ابي زيد بانها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا وسواء كان ذلك المقصود اي عقلا جلب

اللغة ه

مصلحة او دفع مفسدة قوله ظاهر احتراز من الوصف الخفي وقوله منضبط احتراز عن غير المنضبط وقوله
ما يصلح ان يكون مقصودا احتراز عن الوصف المستبقى في السبر وعن الوصف المدار في الدوران وعن غيرهما
وتفسير المناسبة بهذا غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكل ما له تعلق بغيره
وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له ولا يخفى امكان اثبات مثل ذلك في مقام النظر على الخصم بما لو اعرض
عنه الخصم واصر معه على المنع كان معاندا فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ما يلازمه وهو المظنة
وانما لم يعتبر الخفي وغير المنضبط اذ لا يصح التعليل بكل منهما لان كلا منهما غيب عن العقل للخفاء وعدم الضبط
والغيب عن العقل لا يعرف الغيب عنه اي الحكم ثم المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة اي منفعة للعبد
او دفع مفسدة اي مضرة عنه او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالي الرب عن المنفعة والمضرة وانما كان
ذلك مقصودا للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولذلك اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده
على عدمه واذا عرف ان المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل المنفعة او دفع المضرة بالنسبة الى العبد فذلك
اما في الدنيا لتحصيل اصل المقصود ابتداء كالمعاملات مثل البيع والاجارة ونحوهما او دواما كتحريم القتل وايجاب
القصاص على من قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية المعصومة او تكميلا
للمقصود كمهر المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح لا انه محصل لاصلها او في الاخرى كايجاب الطاعات
وتحريم المعاصي لافضائه الى رفع الدرجات ونيل الثواب ودفع مضرة العقاب ثم المقصود من شرع الحكم
قد يحصل يقينا او ظنا وقد يكون حصول المقصود ونفيه متساويين وقد يترجح نفي حصول المقصود على
حصوله فالاول كالبيع فانه اذا كان صحيحا يحصل منه ثبوت الملك يقينا والثاني كشرع القصاص المرتب
على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الهلاك فانه اذا رتب القصاص على القتل العمد العدوان
يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن الفوات ظنا لان الغالب حصول صيانة النفوس عن
الفوات فان المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه ينزجر عن القتل ولا يجتري غالبا عليه لا يقينا لان بعض
المكلفين قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص والثالث يقل ما يتفق له في الشرع مثال على التحقيق
بل على طريق التقريب وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان حصول المقصود الذي هو
حفظ العقل ونفيه من حد شرب الخمر متساويان فان استيلاء ميل الطباع الى شرب الخمر يقاوم
خوف عقاب الحد فلهذا يعارض كثرة الممتنعين عنه كثرة المقدمين عليه والرابع كالحكم بصحة نكاح الآيسة
فان المقصود الذي هو التوالد نفيه ارجح فانه وان كان التوالد ممكنا عقلا لكنه بعيد عادة وكان الافضاء
اليه مرجوحا ونفيه راجحا والقايلون بالمناسبة اتفقوا على صحة التعليل بالاولين واما الاخران فقد

اتفقوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور الجنس والا فلا وذلك كما ذكر من مثال
صحة نكاح الآيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها
تقسيم المقاصد وهي ضربان الى اخره تقسيم في المقاصد باعتبار اختلاف مراتبها المقاصد ضربان
ضروري وغير ضروري والضروري اما في اصله واما مكمل لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية في اصلها
هي اعلى المراتب كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال
والحصر في هذه الخمسة عادي بالنظر الى الواقع اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعي
الى البدع وقد نبه الله عليه بقوله فقاتلوا الذين لا يؤمنون واما حفظ النفس فبشرع القصاص وقد نبه الله تعالى
عليه بقوله ولكم في القصاص حيوة واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب الخمر وقد نبه الله عليه بقوله
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء واما حفظ النسل فبشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع
تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى الضياع وقد نبه الله تعالى عليه بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة واما حفظ المال فبشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب وقد نبه الله تعالى بقوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا
الاية واما الضروري المكمل للضروري فهو التابع للضروري في اصله كتحريم شرب قليل الخمر وايجاب الحد عليه
مبالغة في حفظ العقل فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر منه لا بتحريم قليله
وانما يحرم القليل للتكميل والتتميم له وغير ضروري وهو الضرب الثاني من المقاصد وان كان مما تدعو الحاجة
اليه فاما ان يكون في اصله كالبيع والاجارة والقراض وتزويج الصغيرة لا للضرورة الجاءت اليه بل لخوف فوات الكفو عند
دعوى الحاجة اليه بعد البلوغ وهذا القسم في الرتبة دون الضرورية في اصله ولهذا جاز اختلاف الشرايع فيه دون
القسم الاول وهذه الرتبة متفاوتة لتكميل القسم الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الملل فيها وبعض هذه الرتبة
آكد من بعض وقد يكون ضرورية كالاجارة على تربية الصغير وشراء المطعوم والملبوس للصغير ولغيره فانها في الرتبة
الضرورية لان الهلاك قد يحصل بانتفائها واما ان يكون مكملا لما هو محل الحاجة في اصله كرعاية الكفاءة ومهر المثل
في تزويج الصغيرة فان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي هو في محل الحاجة وان كان اصل المقصود حاصلا دون
ذلك ان كان مما لا تدعو اليه حاجة فهو من قبيل التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج في العادات
والا لم يكن مقصودا وذلك كسلب العبد اهلية الشهادة من حيث انحطاط رتبة العبد ونزول قدره لكونه مستسخرا
للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة اجراء للناس على ما الفوه وعهدوه من محاسن العادات وان
كان لا يتعلق به ضرورة ولا حاجة زايدة على الضرورة ولا هو من قبيل التكملة لاحدهما

تقسيم المناسب

وهو موثر وملايم الى اخره تقسيم المناسب بالنظر الى اعتبار وعدم اعتبار المناسب هو موثر وملايم وغريب
ومرسل ووجه الحصار المناسب اما ان يعتبر الشارع عينه في عين الحكم او لا يعتبر والمعتبر اما ان تعتبر عينه
في عين الحكم بنص او اجماع فهو موثر لانه ظهر تاثيره في الحكم بالاجماع او النص كتعليل الحدث بمس الذكر
فانه اعتبر عين مس الذكر في عين الحدث بالنص بقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية
في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية بالمال بالاجماع واما ان تعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا اجماع
بل بترتيب الحكم على الوصف في صورة فقط وحينئذ ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في جنس الحكم
او اعتبار جنس الوصف في عين الحكم او اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم فهو الملايم لكونه موافقا لما اعتبر
الشارع وهذان معتبران وفاقا وهذا الملايم هو الذي يسميه اصحاب ابي حنيفة الملايم المعدل كما مر وان لم
يثبت بنص او اجماع واحد منها بل اعتبر الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم عليه فقط فهو الغريب ولا اعتبار
عند اصحاب ابي حنيفة وعند جمع من الاصوليين واعتبر اخرون مصيرا منهم الى انه يفيد الظن بالعلية فانا
اذا راينا شخصا قابل الاحسان بالاحسان والاسائة بالاسائة مع انه لم يعهد من حاله قبل ذلك شي فيما يرجع
الى المكافات وعدمها غلب على الظن ان العلة ما رتب الحكم عليه والذي يؤيد ذلك ان الحكم ان ثبت لا
لعلة فهو بعيد لمخالفة الاصل فان الاصل امتناع خلو الاحكام عن العلل وان كان لعلة غير ظاهرة فهو بعيد
ايضا لانه يلزم منه التعبد والتعبد بعيد او لعلة ظاهرة وهو المطلوب اجاب المصنف بان المناسب
فلا بد من اعتبار الشارع اياه وافادته للظن بمجرد الاخالة ممنوعة فانه اذا وقع في قلبي خيال ان علته صحيحة يتمكن
الخصم ان يقول وقع في قلبي خيال انه فاسد والظهور باعتبار الشرع فاذا لم يبين الشرع لم يظهر والغريب لم يبينه
الشرع وبعد التعبد ممنوع من حيث قيام الاحتمال فان احتمال التعبد ثابت وان لم يعتبره فهو المرسل ومنه
ما ظهر الغاؤه شرعا وثاني غير معلوم الالغاء وهما مردودان كما افتى بعض العلماء ملكا افطر في رمضان عمدا بايجاب
صوم شهرين متتابعين مع اتساع ماله وتمكنه من الاعتاق نظرا الى ان ايجاب صوم شهرين متتابعين ازجر
له من ايجاب اعتاق رقبة بعسر الاول ويسر الثاني فانه وان ناسب الا انه ملغى باعتبار ان الشرع اوجب
اولا الاعتاق ولم يعتبر ايجاب الصوم اولا على من سهل عليه الاعتاق وقول المصنف الا انه ملغى باطلاق
الكتاب غير مناسب لقوله افطر عمدا في رمضان لانه ما ورد في الكتاب ما يجب في افطار رمضان عمدا نعم لو ذكر
ايجاب شهرين ابتداء في الظهار كان مناسبا فان واجب الظهار مذكور في الكتاب الخامس الشبه
وهو الوصف الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل المسلك الخامس الشبه وهو الوصف الذي لا تثبت
مناسبته الا بدليل منفصل والشبه تمييز عن الوصف الطردي لان الطردي غير مناسب للحكم اصلا فان

وجود الطردي كعدمه بالنسبة الى الحكم بخلاف الشبه فان له مناسبة وان كانت بدليل منفصل وتميز عن
الوصف المناسب لان مناسبة الوصف المناسب من ذاته يعلم العقل مناسبته للحكم بالنظر الى ذاته وان لم
يرد الشرع كالاسكار في التحريم فان مناسبة الاسكار للتحريم تعلم بالنظر في ذات الاسكار وان لم يرد الشرع بخلاف
الشبه فان مناسبته لا تعلم بالنظر في ذاته بل يحتاج الى دليل منفصل والى ورود الشرع مثال الشبه قول الشافعي
في ازالة الخبث بالماء طهارة الخبث طهارة تراد للصلوة فيتعين فيه الماء كطهارة الحدث فان مناسبة الطهارة
لتعين الماء غير ظاهرة من ذاته ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف والصلوة توهم مناسبة الطهارة
لتعين الماء والشبه ليس بحجة عند اصحاب ابي حنيفة لان الشبه لانه اما ان يكون مطلعا على المناسب الموثر
اولا فان كان الاول فهو الحاكم لا الشبه لانه مع وجود المناسب الموثر لا يعلل بغيره وان كان الثاني فلا يكون
الحكم بالثابت ثم لانه لا دليل فيه فيكون الحكم بغير دليل وهو باطل السادس الطرد والعكس الى اخره
المسلك السادس الطرد والعكس وهو الدوران وجودا وعدما اي ترتب الشي على الشي وجودا وعدما اي
يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو الطرد ومن عدم الوصف عدم الحكم وهو العكس مثاله ترتب وجوب
الرجم على الزنا بشرط الاحصان فانه يلزم من وجود الزنا الصادر من المحصن وجوب الرجم ومن عدمه عدم
وجوب الرجم وقد اختلفوا في عليته على ثلاثة مذاهب الاول انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا والثاني انه
يفيد العلية قطعا والثالث واليه ذهب الاكثرون انه يفيد العلية ظنا احتج المصنف على انه لا يفيد
العلية اصلا بمجرده لا قطعا ولا ظنا ما لم ينضم اليه احد المسالك الدالة على العلية لان الوصف المتصف بالطرد
والعكس اذا خلا عما يفيد العلية يجوز ان يكون من لوازم العلة لا العلة كرايحة الخمر فانها وصف متصف
بالطرد والعكس يلزم من وجودها وجود الحرمة ومن عدمها عدم الحرمة ومع هذا لا تكون علة للحرمة بل
تكون لازما للعلة واذا كان كذلك فلا يحصل بمجرد الدوران قطع العلة ولا ظنها واستدل على عدم العلية بدليل
ضعيف وهو ان الدوران وجد في المتضايفين كالابوة والبنوة فانه يلزم من وجود احدهما وجود الاخر ومن
عدمه عدمه وليس احدهما علة للاخر واجيب بان الدوران يفيد ظن العلية بشرط انتفاء مانع ينفي الظن
وفي المتضايفين انتفى ظن العلية بدليل خاص مانع من الظن وهو كون كل واحد منهما مع الاخر القايلون
بان الدوران يفيد العلية ظنا قالوا اذا وجد الدوران ولا مانع من كونه علة كما في المتضايفين ولا قاطع
بعلية غير الدوران حصل الظن بالعلية بطريق العادة كما لو تكرر غضب انسان بتكرر دعائه باسم مغضب
فانه اذا دعي باسم مغضب غضب ثم ترك دعاؤه بالاسم المغضب فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على
الظن ان الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى ان الصغار يعلمون ان الدعاء بالاسم المغضب

هو سبب الغضب ولهذا يتبعونه داعين له بالاسم المغضب اجاب بانه لولا ظهور انتفاء غير ذلك الوصف المنصف بالطرد والعكس بدليل بحث او بان الاصل عدم الغير لم يحصل الظن بالعلية واذا وجد دليل اخر فهو مستقل فلا يكون الدوران مفيدا للعلية

تنبيه الفرق بين تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه الى الكرخي

لما كان العلة مناط الحكم فالنظر فيه اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه والفرق بينها ان تحقيق المناط النظر في وجود العلة في بعض الصور بعد معرفتها بنفسها بنص او اجماع او استنباط اما ان كانت معروفة بنص فكما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بايماء النص وهو قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه فمظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات واما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع واما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط كالشدة المطربة فانها مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط ولا خلاف في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او اجماع وانما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط وتنقيح المناط النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما اقترن به مما لا مدخل له في الاعتبار فطريقه كما تقدم كما في قضية الاعرابي من التعليل بالوقاع فانه وان كان ثبوته ايمائ بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالراي والاجتهاد وذلك بان يحذف كونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وكون الموطوءة زوجة او امة معينة وكون ذلك الزمان شهر تلك السنة ويبين انه لا مدخل لهذه الاوصاف في التاثير بما يساعد من الدليل حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر اكثر منكري القياس فهو دون الاول وتخريج المناط النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون عليته بمجرد الاستنباط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد حتى يقاس عليه كل ما يساويه في علته وهذا ليس بحجة عند اصحاب ابي حنيفة كما مر

فصل التعبد بالقياس جائز الى الكرخي

ذهب جمهور المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز ان يقول الشارع الا ان تكون معدلا ملائما اذا ثبت حكم في صورة ووجد صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في وصف وغلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة الاولى معلل بذلك الوصف فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الاولى خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة فانهم قالوا باحالة التعبد به عقلا وقال القفال وابو الحسين البصري يجب التعبد بالقياس عقلا والدليل على جواز التعبد بالقياس عقلا بانه لو فرض التعبد بالقياس وقوعا لم يلزم محال لذاته قطعا ولا لغيره لان الاصل عدمه فانا نقطع بان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا عليها كل مشارك لها في الاسكار لم يلزم منه محال ولانه لو لم يجز التعبد بالقياس عقلا لم يقع لان الوقوع دليل الجواز واللازم باطل فانه وقع التعبد بالقياس كما سياتي بيانه المانعون من جواز التعبد بالقياس قالوا القياس طريق لا يومن وقوع الخطا فيه لكونه مظنونا والمظنون لا يومن وقوع الغلط فيه وكل ما لا يومن وقوع الخطا فيه يمنعه العقل لكون الخطا محذورا فامتنع التعبد بالقياس عقلا اجاب بان منع العقل ما لا يومن وقوع الخطا فيه ليس منع احالة خصوصا مع الظن الصواب فان مع ظن الصواب لا يمنعه العقل قالوا ورود الشرع بالعمل بالظن ممتنع عقلا فانه قد علم ورود الشرع بمنع العمل بالظن بل منع احتياط لانه منع من الحكم بالشاهد الواحد وبشهادة العبيد وانفراد النساء في الاموال وان افادت الظن اجاب بانا لا نسلم ان الشرع منع العمل بالظن بل علم انه امر بالعمل بالظن فانه امر بالعمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها والمنع في الصور التي ذكرتم من العمل بالظن لمانع خاص بتلك الصور لا لعدم جواز التعبد بالعمل بالقياس قال النظام امتنع عقلا ورود الشرع بالعمل بالقياس مع العلم بان الشرع يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المختلفات فانه اوجب الغسل وابطل الصوم بالمني دون البول والمذي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بنسبة الزنا دون نسبة الكفر وقتل بشاهدين ولم يكتف في الزنا بهما وفرق بين عدتي الموت والطلاق وعدتي الحرة والامة وسوى بين قتل الصيد عمدا وخطا وبين القاتل والواطئ الصايم والمظاهر في الكفارة فان القياس انما يجوز باعتبار الجامع والشرع اذا لم يعتبر الجمع بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار الجامع فانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات للجامع واذا لم يكن الجامع معتبرا امتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع التعبد به عقلا اجاب بان ذلك غير مانع من جواز التعبد به عقلا فان الفرق بين المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحية ما توهم جامعا للعلية او لوجود معارض في الاصل له اثر في الحكم او لوجود معارض في الفرع له اثر في منع الحكم واما المختلفات فلجواز اشتراكهما في معنى جامع يوجب اشتراكهما في الحكم ولا اختصاص لكل من المختلفات بعلة الحكم مثل حكم خلافه

قالوا مفض الى الاختلاف وهو مردود لما الحق

المانعون من جواز التعبد بالقياس احتجوا بوجوه الاول ان القياس مفض الى الاختلاف لان الامارات متعددة فيجوز ان يستنبط كل من المجتهدين امارة توجب الحاق الفرع باصل يخالف اصل الاخر وما يفضي الى الاختلاف مردود لقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فانه يدل على ان ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه اختلاف فلا يكون من عند الله فلا

فانه اذا كان في الاصل معارض له اثر في الحكم فلا يمكن الجمع بينه وبين الحكم بجامع بينهما لان ترجيح ذلك الجامع على المعارض ليس باولى من العكس لما كان المعارض علية الجامع في الاصل لا بل يخصص الاصل ولا يمكن جمعهما فيه واما المعارض فان كان في الفرع فهو ظاهر لمنعه الحكم

يجوز التعبد به ورد بالزام العمل بالظواهر فان فيه اختلافا مع انه لا يكون مردودا وبان المراد بالاختلاف التناقض والاختلاف الذي يخل بالبلاغة لا اختلاف الاحكام الشرعية فيكون معنى الاية ان القران لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه تناقضا كثيرا او وجدوا فيه اختلافا يخل بالبلاغة وانما وجب حمله على هذا لان الاختلاف في الاحكام حاصل قطعا الثاني انه لو جاز التعبد بالقياس واختلف اقيسة المجتهدين فلا يخ اما ان يصوب كل مجتهد او يصوب واحد والاول يلزم ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال والثاني يلزم تصويب احد الظنين دون الاخر مع استواء الظنين وتصويب احد الظنين دون الاخر مع استوائهما محال لامتناع الترجيح بلا مرجح اجاب بانه يلزم في الظواهر مثله مع جواز التعبد به وبانا لا نم لزوم كون الشيء ونقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد وذلك لان ما افضى اليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم لا يكون نقيضا لما افضى اليه اجتهاد الاخر لان شرط التناقض اتحادهما فيما عدا السلب والايجاب ويجوز ان يكون عند الاختلاف حكم الله تعالى في حق احد المجتهدين الحرمة وفي حق الاخر الاباحة او الحرمة في زمان والاباحة في اخر اذا كان اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فيكون الحرمة بالنسبة الى شخص وفي زمان وعدم الحرمة بالنسبة الى شخص اخر او زمان اخر فلا يتحقق الاتحاد فلا يلزم التناقض وبانا لا نم ان تصويب احد الظنين يستلزم الترجيح بلا مرجح وذلك فانا نحكم بتصويب احد المجتهدين لا بعينه وتصويب احدهما لا بعينه لا يستلزم الترجيح بلا مرجح فليس بمحال الثالث لو جاز التعبد بالقياس عقلا في الفروع نظرا الى المصلحة لجاز مثل ذلك في اصول الاقيسة واللازم باطل لما فيه من التسلسل اجاب بانه لا يلزم من امتناع التعبد بالقياس عقلا في الاصول لاستلزام القياس في الاصول التسلسل الامتناع في غير الاصول القائل بالوجوب عقلا الى اخره القائل بوجوب التعبد بالقياس قال الاحكام تعم صور الانتناهي والانبياء بما بتعميم الحكم في كل صورة والنصوص غير وافية بها فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس فوجب التعبد به عقلا اجاب بان الجزئيات الداخلة تحت الاجناس غير متناهية لا الاجناس تلك الجزئيات فان الاجناس الكلية متناهية فعلى هذا امكن التنصيص على كل واحد من الاجناس بان يقول الشارع كل مطعوم ربوي وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق عن حرز مثله لا شبهة فيه مقطوع الى نظائره والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص وان افتقرنا فيه الى الاجتهاد في ادراج كل واحد تحت جنسه لنتم اثبات الحكم فيه بالنص فذلك انما هو من تحقيق متعلق الحكم لا انه قياس وعلى هذا فلا حاجة الى القياس

فصل اكثر المجوزين قايلون بالوقوع الى اخره القايلون بجواز وقوع التعبد بالقياس عقلا قايلون بوقوع التعبد به الا داود الاصفهاني وابنه والقاساني والنهرواني واكثر القايلين بوقوع التعبد به ذهبوا الى وقوع التعبد به سمعا لا عقلا ثم ذهب اكثر القايلين بوقوع التعبد به سمعا الى وقوع التعبد به سمعا بدليل قطعي خلافا لابي الحسين فانه قال بدليل ظني واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن عظماء الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كان تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس احادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين الاحاد وهو العمل بالقياس في الجملة والعادة تقضي بانه لا يجتمع مثلهم اي عظماء الصحابة على مثله اي على العمل بما هو اصل الا لقاطع دال على العمل به الثاني انه تكرر عمل عظماء الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه احد والعادة تقضي بان سكوت الباقين من الصحابة في مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون اجماعا على ان القياس قد تعبد به فمن ذلك رجوع الصحابة الى اجتهاد ابي بكر في اخذ الزكوة بواسطة اخذها الخلفاء بالاجماع السكوتي ومن ذلك قول بعض الانصاري لابي بكر لما ورث ام الام ولم يورث ام الاب لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امراة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فرجع ابو بكر عن القول الاول وشرك السدس بين ام الام وام الاب ومن ذلك قول عمر رضي الله اقضي في الجد برايي وقضى فيه باراء مختلفة ومن ذلك قول عمر لما سمع حديث الجنين لولا هذا لقضينا فيه برايينا ومن ذلك ان عمر ورث المبتوتة بالراي ومن ذلك قول علي رضي الله عنه في حد شارب الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحدوه حد المفترين قاس الشارب على القاذف ومن ذلك ان عمر كان قد شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله جمع فقال له علي يا امير المومنين ارايت لو اشترك جماعة في سرقة اكنت تقطعهم قال نعم قال علي فكذا هذا وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك اختلافهم في الجد حتى الحقه بعضهم بالاب فاسقط به الاخوة والحقه بعضهم بالاخوة وقاسم بينهم ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لامراته انت علي حرام فقال علي وزيد هو طلاق ثلاث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابو بكر وعمر هو يمين وقال ابن عباس هو ظهار الى غير ذلك من الوقايع التي لا تعد ولا تحصى وذلك يدل على ان الصحابة مثلوا الوقايع بنظايرها وشبهوها بامثالها وردوا بعضها الى بعض في احكامها وانه ما من احد منهم من اهل النظر والاجتهاد الا وقد قال بالراي والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار فكان اجماعا قالوا احاد فلا قطع الى اخره لما ذكر الدليل على وقوع التعبد بالقياس ذكر اسولة مع الجواب عنها تقرير الاسولة ان يقال التعبد بالقياس قطعي لانه اصل من الاصول والوقايع التي ذكرتم احاد وهي لا تفيد القطع ولو سلم انها متواترة ولكنهم بعض الصحابة فلا يكون عملهم حجة ولو سلم ان عمل الصحابة من غير نكير الباقين دليل مع عدم النكير فانه نقل عن الصحابة تارة انكار الراي وتارة انكار القياس روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي

وعن عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا
وعن عمر انه قال اياكم والمكايلة قيل ما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب بسم الله وهو يومئذ من
قبله قاض اقض بما في كتاب الله فان جاء ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاء ما ليس فيها فاقض بما اجمع عليه
اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان تقضي وعن علي لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وروي
عن ابن عمر وابن عباس انهما قالا لا ذهب قراؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برايهم ويروى عن ابن
مسعود انه اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن عباس انه قال ان الله
قال لنبيه عليه السلام احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت وقال ولو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه
ولكن قيل له وان احكم بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة
ما سنه الرسول لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام وحرمتم
الحلال فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة والتابعين بانكار القياس والراي ولو سلم ان بعض الصحابة عمل
بالقياس من غير نكير منهم ان عمل بعض الصحابة مع عدم النكير وفاق فان عدم نكيرهم لا يدل على الموافقة لجواز ان يكون
عدم انكارهم للخوف اولغير ذلك من الاحتمالات ولو سلم ان عمل بعضهم بدون النكير وفاق لكنها اقيسة مخصوصة
ولا يلزم منه الاجماع على العمل بكل قياس اجاب عن الاول بان تلك الاخبار متواتر المعنى وان كانت احادا في التفاصيل
لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر كجود حاتم وعن الثاني ان شياع العمل بالقياس وتكرره من غير
انكار قاطع عادي بان عدم انكارهم بسبب الموافقة والاي وان لم تكن موافقة فالعادة قاضية بنقل الانكار وقد
مر حجة كونه وفاقا وان كان منهم نكير فالعادة قاضية بانه لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا وقد مر
حجة كونه وفاقا والقطع حاصل بان عملهم في تلك الوقايع بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها انما كان لظهورها كظاهر
الكتاب والمتواتر فان العمل بها ليس لاجل خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة وايضا فقد تواتر عن
النبي عليه السلام وان كانت الجزئيات احادا تعليل الاحكام للبناء على العلل وهو معنى القياس مثل قوله عليه
للخثعمية لما سالته وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت
عنه اينفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله
احق بالقضاء ومثل قوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب اينتقص اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا ومثل
قوله في حق الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافات عليكم وقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نوم
الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده وذلك يدل على ان العمل بالقياس

بالقياس
وصلى الله عليه وسلم صح
قال صح

معتدبه واستدل على العمل بالقياس بان رجم كل محصن ليس الا الحاقه بماعز بطريق القياس فان رجم ماعز
ثبت بفعل الرسول عليه السلام وهو ليس بعام ولا نص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون لاجل القياس
ورد هذا الاستدلال بان رجم كل زان محصن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
او ثبت بالاجماع وسند الاجماع يجوز ان يكون نصا غاب ما لم ينقل الينا لانه قد استغني بالاجماع عنه واستدل
ايضا بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار اي انظروا فيمن هلك قبلكم بالكفر بما هلكوا به فاجتنبوا اسباب
الهلاك وضعف هذا الاستدلال بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ بحالهم ولو سلم ان المراد به القياس الشرعي
فصيغة الامر اي اعتبروا محتملة للايجاب وغيره فلا تكون دلالة على وجوب العمل بالقياس قطعية واستدل
ايضا بحديث معاذ فانه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برايي وصوبه الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على العمل
بالقياس معتدبه وقد استدل ايضا بامثال حديث معاذ وهي ظنية. فصل في دفع العلل المؤثرة اي العلل المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطوف في سقوط نجاسة
سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة والعلل المؤثرة دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسد فاربعة اوجه
المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع والاصل واما الصحيح فوجهان الممانعة
والمعارضة فقال المصنف ولا يصح الا بالممانعة والمعارضة ولا وجه للمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى
علته في دفع العلل المؤثرة لظهور الاثر في العلة المؤثرة بالكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا تحتمل المناقضة
فكذا التاثير الثابت بهذه الادلة لان في مناقضة التاثير مناقضة هذه الادلة مثال ذلك ما قال اصحاب ابي حنيفة
في شهادة احد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة الولد لوالده وبالعكس فلو اورد
النقض بشهادة صاحب الدين لمديونه فانها تقبل مع وجود التهمة كان باطلا لان الاجماع منعقد على ان التهمة
مانعة من القبول فكان الاشتغال بنقضه سفها لانه لا ينتقض لكن يجب على المستدل ان يبين انها غير متحققة
فيما ذكره السائل ويجب على السائل ان يبين ان التهمة في الفرع اي شهادة احد الزوجين على الاخر غير متحققة
ولا يشتغل بالنقض فان تصورت مناقضة في العلة المؤثرة وجب تخريجه اي تخريج النقض على الاصل الذي
مر ذكره من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقص وصف او زيادة كقولهم في مسح تكرار المسح مسح مشروع
في الوضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف ولا يلزم الاستنجاء بالاحجار نقضا لانه ليس بمسح بل المشروع فيه ازالة النجاسة
فانه اذا لم يعقب اثرا بان خرج منه ريح لا يسن مسحه ولا وجه لفساد الوضع في دفع العلة المؤثرة وفساد
الوضع هو كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم والدليل على انه لا وجه

ان صح

فان القياس هو الحاق الفرع بالاصل والاعتبار رد الشيء الى نظيره فكان المجاوزة من الاصل الى الفرع واجب بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار صح

لفساد الوضع في دفع العلة المؤثرة ان التاثير لا يثبت الا بدليل مجمع عليه فعند ذلك دعواه ان الوصف يابي
من هذا الحكم وانه في وضعه فاسد لا يسمع لانه لا يوصف الكتاب والسنة والاجماع بفساد الوضع وهو مثل
ان صح النقض بل اقوى منه واما قيام الحكم مع عدم العلة فلا باس به اي لا يدل على فساد العلة لان الغرض بيان ان هذه
العلة موجبة لهذا الحكم فاذا ظهر اثر هذه العلة في جنس ذلك الحكم وجب اثبات هذا الحكم بهذه العلة وثبوته
بعلة اخرى جايز لان التعليل لم يقع لابطال علة اخرى بل يجب الحكم بها ومع كونه ثابتا بها يجوز ان يثبت بغيرها
لان الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة اخرى فلا يكون قيام الحكم مع عدم العلة في موضع ثبت بعلة اخرى دليل
فساد العلة وحاصله يرجع الى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين ولا وجه للفرق ايضا في دفع العلة
المؤثرة وصورة الفرق ان يقول السايل ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع
والدليل على ان الفرق دليل فاسد في دفع العلة المؤثرة ان السايل منكر مسترشد لا في موضع الدعوى فاذا ذكر
السايل في الاصل معنى اخر انتصب مدعيا ولم يبق سايلا فيكون متجاوزا حده وذلك لا يجوز وايضا غاية السايل
اي في موضع الانكار لا في موضع الدعوى
في الفرق ان يذكر علة اخرى في الاصل لا تتعدى الى الفرع وهذا لا يمنع العلة المتعدية الى الفرع للمستدل
فان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معللا بعلتين ثم يتعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين دون الاخرى
فان عدم في الفرع الوصف الذي يفرق به السايل ان سلم له انه علة لاثبات حكم في الاصل لا يمنع المعلل من
ان يتعدى حكم الاصل الى الفرع بالوصف الذي يدعي المعلل انه علة للحكم فلم يبق لدعوى السايل اتصال بالمسئلة
اذ كل سوال يمكن للمعلل الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاه كان فاسدا ولا يكون قدحا في كلام المعلل فكان
الاشتغال بالفرق عبثا وايضا الخلاف وقع في حكم الفرع لا في حكم الاصل ولم يصنع السايل بما ذكر من الفرق
في الفرع الا ان اراه عدم العلة فيه وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم اي اذا
لم يوجد دليل اخر يوجب وجود الحكم حتى لو علل وقال الحكم معدوم لان علته معدومة لا يصح وان لم يعارضه
دليل موجب للحكم على ما مر ذكره من فساد التعليل بالنفي فلان لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند
مقابلة الحجة الموجبة للحكم كان اولى   اما الممانعة فاربعة اولها في نفس الحجة الى اخره   اما دفع
المؤثرة بالطرق الصحيحة فوجهان الممانعة والمعارضة اما الممانعة فهي على اربعة اوجه اولها الممانعة في
نفس الحجة اي منع كون ما تمسك به المستدل علة بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي ذكرته صالح لكونه علة
وهو قول صحيح لان المستدل قد يتمسك بما لا يصلح ان يكون علة ويعتقد علة كما اذا كانت العلة طردية او
عدمية كما يعلل فساد النكاح بشهادة النساء والرجال بانه ليس بمال وقد عرفت ان العلة الطردية غير صحيحة
وكذا العدمية فلو تركت الممانعة يكون قبولا من الخصم ما لا يكون حجة اصلا وثانيها الممانعة في وجود الوصف

في الاصل والفرع بعد تسليم ان الوصف صالح للعلية فان التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه
علة كقول اصحاب ابي حنيفة في ايداع الصبي انه مسلط على الاستهلاك فهو ممنوع عند الخصم لان الايداع ليس تسليطا
عنده اذ لو كان تسليطا عنده لما بقي النزاع في الحكم وكقولهم في صوم يوم النحر انه منهي والنهي دليل التحقيق والخصم يقول
في ايداع الصبي انه مسلط على الحفظ لا على الاستهلاك وفي صوم يوم النحر النهي نسخ والنهي عن الشرعي لا يدل على
التحقيق عنده وثالثها الممانعة في شروط العلة وقد عرفت شروط العلة وانما يجب ان يمنع منها شرط مجمع عليه وقد
فقد في الاصل او الفرع ليفيد منعه بطلان التعليل في غير المتنازع فيه فاما اذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول
المعلل هذا ليس بشرط عندي وحينئذ يؤول الكلام الى ما منعه السايل هل هو شرط الصحة ام لا وذلك
مخل بالمقصود اذ المقصود اثبات الحكم المتنازع فيه دون اثبات الشرط كقول الشافعية في السلم الحال ان المسلم
فيه احد عوضي البيع فيثبت حالا او مؤجلا كثمن المبيع فيقال لا خلاف ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص
وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وقد فقد هذان الشرطان ههنا لان حكم النص متغير بهذا
التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط وجواز السلم ثبت معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما
حقيقة فلا يجري فيه القياس ورابعها الممانعة في الاثر اي اذا ثبت صلاح الوصف للعلية ووجوده في الاصل
والفرع وتحقق شرايط القياس كان للسايل ان يقول لا نسلم ان العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جايز وليس
كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جايزة غير واجبة وكالقضاء بشهادة مستور الحال فاذا لا بد من بيان انه
واجب العمل ليتم الالزام على السايل وذلك ببيان الاثر لان مجرد الوصف بلا اثر ليس بحجة عند اصحاب ابي
حنيفة فلهم المنع حتى يثبت اثره وسبيل السايل في وجوه الممانعة الانكار ولا يتعرض للدعوى ولا يتكلم بكلام هو
في صورة الدعوى   واما المعارضة فنوعان معارضة الى اخره   المعارضة تسليم المعترض دلالة ما ذكره
المستدل من الوصف على مطلوبه واقامة دليل اخر يدل على خلاف مطلوب المستدل وقيل هي ممانعة
في الحكم مع بقاء دليل المستدل فان السايل يقول للمستدل ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن
عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض للابطال ثم المعارضة مقبولة عند جمهور المحققين من
الفقهاء والمتكلمين والمعارضة نوعان معارضة مناقضة اي متضمنة لابطال تعليل المعلل ومعارضة
خالصة اي غير متضمنة لابطال تعليل المعلل فالاول اي المعارضة بالمناقضة وهو القلب نوعان احدهما
ان يجعل العلة حكما والحكم علة والقلب لغة له معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا اعلاه اسفله
واسفله اعلاه ويقوم به ضرب من الاعتراض وثانيهما قلب الشيء ظهرا لبطن يقوم به ضرب اخر من الاعتراض
اما الاول فما يقوم به من الاعتراض هو ان يجعل العلة حكما والحكم علة لان العلة اصل الحكم مقدم عليه

ذهنا كما هو مذهب الجمهور او زمانا كما هو مذهب البعض والحكم تابع في الوجود متاخر ذهنا او زمانا فتكون
العلة اعلا رتبة من الحكم فاذا قلبت التعليل جعلته منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه وهذا النوع من
القلب معارضة من حيث الصورة فهي مناقضة اي ابطال تعليل المعلل فان القالب عارض تعليل
المستدل بتعليل يلزم منه بطلان تعليل المعلل ولا ياتي هذا النوع من القلب الا فيما اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل المعلل بالوصف المحض اي
المعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة اصلا لانه
سابق على الحكم مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
الكفار يجلد بكرهم مائة في الزنا فيرجم ثيبهم كالمسلمين ومثل قولهم في فرضية القراءة في جميع الركعات القراءة تكررت
فرضا في الاولين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع فجعلوا الجلد للمائة علة لوجوب الرجم وتكرر القراءة
في الاولين علة لوجوب القراءة في الاخريين فقال اصحاب ابي حنيفة المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
ثيبهم يرجم لان ثيبهم يرجم لانه يجلد بكرهم فجعلوا ما نصب علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعل
حكما في الاصل وهو رجم الثيب علة فانتقض عليهم بهذا القلب وبطل لبيانه بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم
يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له اصلا وكذا قال
اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم انما تكون القراءة فرضا في الاولين لان القراءة فرض في الاخريين فجعلوا
ما نصب علة في الاصل وهو تكرر القراءة فرضا في الاولين حكما وما جعل حكما في الاصل وهو فرضية القراءة
في الاخريين علة فانتقض عليهم كما ذكر والمخلص اي اذا اراد المعلل ان لا يرد عليه هذا القلب فطريق
الخلاص من وروده ان يخرج الكلام بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل بان يكونا نظيرين اي
مثلين متساويين ليدل كل على الاخر لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه
اذا كان بينهما تلازم تساويا كالدخان بالنسبة الى النار والنار بالنسبة الى الدخان والاستدلال بالحكم
على حكم طريق السلف في الحوادث والمخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال بحيث يحتمل في قول اصحاب
ابي حنيفة في ان الشروع في النفل ملزم بالنذر وما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فانه
يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر واحترز بقوله اذا صح عن صوم يوم النحر فانه في ثبوت ولاية الاجبار على الثيب
الصغيرة البنت الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى عليها في نفسها فيقال انما لزم الحج بالنذر لانه يلزم بالشروع
وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها فقالوا في طريق المخلص النذر لما وجب لله تعالى قربة لكون
النذر سبب القربة يعني النذر ليس بقربة ابتداء بل انما هو قربة لكونه سببا للقربة يباشره العبد على سبيل

التقرب ثم لزمه مراعاة للنذر الذي هو سبب القربة وليس بقربة ابتداء يباشره الفعل الذي هو حقيقة القربة
صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء الفعل منفصل عن النذر وبالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان
يلزم مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالتزام الاتمام صيانة له عن البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من
الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وكذا الولاية على المال والولاية على النفس متساويتان في
الثبوت لان الولاية شرعت لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته اليه على من هو قادر على قضاء
حوائجه وهو الولي وذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص على نفسه هو الاصل
اذ الاصل رايه لكن اذا عدم رايه بالصغر او الجنون اقيم راي الغير مقام رايه واستقلت الولاية الى الغير نظرا
للولي على المولى عليه ولهذا كانت تصرفاته مقيدة بشرط النظر فالولاية وان كانت ثابتة للولي على المولى عليه
ظاهرا ولكنها وجبت على الولي للمولى عليه بمعنى نظر في قضاء حوائجه النفسية والمالية ولهذا لا يتمكن الولي
من ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه ياثم والنفس والمال والثيب والبكر في المعنى
الذي ثبتت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء فاذا ثبت التساوي بينهما يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على
الاخرى واما الرجم والجلد فليسا بسواء في انفسهما بل يفترقان لان احدهما نهاية في العقوبة يأتي على النفس والاخر
تأديب محله ظاهر البدن ويفترقان في شروطهما فان الثيابة بصفة الكمال وهي الثابتة بملك النكاح دون ملك
اليمين شرط في وجوب الرجم دون وجوب الجلد فاذا انتفى التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجود احدهما
على الاخر وكيف يستدل بالاخف على الاغلظ وبالابتداء على النهاية وكذا القراءة والركوع ليسا سواء في انفسهما
بل يفترقان فان القراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عند اصحاب ابي حنيفة ويسقط بخوف فوت الركعة عند اصحاب
الشافعي كما في المسبوق ويجب الفعل على العاجز عن الذكر ولا يجب الذكر على العاجز عن الفعل يعني من عجز عن
الافعال دون الاذكار كالمريض الذي لا يقدر على الايماء لم يجب عليه اداء الصلوة بخلاف الافعال فان من قدر
على الافعال وعجز عن الاذكار كالاخرس والامي تجب الصلوة عليه وافترق الشفعان في سقوط السورة التي
هي احد شطري القراءة بالسقوط في الشفع الاخر وعدم السقوط في الشفع الاول وافترق الشفعان ايضا
في سقوط صفة الجهر عن الشفع الاخر دون الشفع الاول فلم يكونا نظيرين ففسد الاستدلال
والثاني ان يجعل الوصف شاهدا لك الى الفرع والثاني النوع من القلب وهو قلب الشيء ظهرا لبطن اي جعل
ظهره بطنا وبطنه ظهرا مثل قلب الجراب والقلب الماخوذ من هذا المعنى ان يجعل الوصف شاهدا لك وقد جعله
المستدل شاهدا عليك وهذا النوع معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل ومعنى المعارضة بالمناقضة
في هذا النوع اظهر منه في الاول لوجود حد المعارضة فيهما مناقضة اي ابطال التعليل الاول لان المطلوب هو

الحكم والوصف الذى شهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه اخر يكون متناقضا فى نفسه بقوله الشاهد الذى يشهد
لاحد الخصمين على الاخر فى حادثة ثم للخصم الاخر عليه فى عين تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة فانها تثبت
اخر حيث لا تكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه فتعذر العمل لاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما
على الاخر وهذا لا يوجب ابطالا للاول وهذا النوع من القلب لاثبات الاخر وصف زائد على الوصف الذى
ذكره المعلل مقرر للوصف الاول ومفسر له قوله مقرر ومفسر اشارة الى الجواب دخل تقريره الدخل ان القلب انما يتحقق
بتعلق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق عينه علة فيكون تعلقا للحكم بعلة اخرى فيكون ببق صح
معارضة خالصة غير متضمنة للمناقضة تقرير الجواب هذه زيادة مقررة مفسرة للوصف الاول لا تغيير فيه فلا تجعل
فى حكم شئ اخر وذلك كقول اصحاب الشافعى فى صوم رمضان صوم فرض فوجب تعيين النية كصوم القضاء ولم يبينوا
انه متعين فى هذا الوقت لعدم تعلق غيره من الصيامات مشروعا معه فى هذا الوقت وكقولهم فى مسح الراس مسح الراس
ركن فى وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه ولم يبين انه اكمال مثال الفرض فى محل الفرض قال اصحاب ابى حنيفة لما كان
وهو الراس
صوم رمضان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء الا ان صوم القضاء تعين بالشروع وصوم رمضان
تعين قبل الشروع ومسح الراس لما كان ركنا فى الوضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه
لان مسح الراس تادى بالقليل فيكون استيعابه تكميلا للفرض فى محله زيادة عليه بمنزلة التكرار فى الغسل المستوعب
بالنسبة الى الوجه فلم يكن تغييرا للعلة بل كان قلبا لذلك الوصف بعينه فبطل الوصف لان الوصف لا يتعلق به
حكمان مختلفان فى حالة واحدة فاذا تعارضا سقط كلام المستدل وقد يلحق بهذا النوع العكس الى اخره
والعكس يقابل النوع الثانى من القلب لان القلب يذكر لابطال تعليل المستدل والعكس يذكر لتصحيحه
ولهذا يذكره المعلل دون السائل ولما كان العكس مقابلا للقلب لم يكن من بابه وقد يلحق العكس بهذا النوع وان
لم يكن منه لانه استعمل فى مقابله وذكر مقابل الشئ يعد من محسنات الكلام والعكس لغة رد الشئ على سننه
الاول وقيل رد اول الشئ الى اخره واخره الى اوله وفى اصطلاح الفقهاء والاصوليين هو انتفاء الحكم لانتفاء
علته وقيل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل اخر والعكس نوعان احدهما
يصلح لترجيح العلل والثانى معارضة فاسدة والمراد من قوله وان لم يكن العكس من هذا النوع القسم الاول
مسددا
من العكس دون الثانى لان الثانى ليس بعكس حقيقة بل هو قلب والاول هو العكس حقيقة وهو رد الشئ
الى سننه اى رجوعه من ورائه على طريقه الاول كقول اصحاب ابى حنيفة فى ان الشروع فى النفل ملزم
ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعنى ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع كالوضوء فعكست
الحكم بقلب الوصف الذى جعلته علة فى الطرد وهذا العكس المذكور فى هذه المسئلة مما يصلح لترجيح العلل

اى هذا العكس ليس بقادح فى العلل اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلل التى تطرد وتنعكس على التى تطرد ولا تنعكس
لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف ويوجب زيادة قوة فى ظن كون الوصف علة والاخر اى النوع
الاخر رد على خلاف سننه اى رد الحكم لاختلافه لا على سننه وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل
فى تعريف العكس بل هو من اقسام القلب لكنه لما كان يشبه العكس من حيث هو رد للحكم الذى اطرد وان كان
على خلاف سننه اورده فى هذا القسم كقول اصحاب الشافعى فى عدم لزوم صلوة النفل بالشروع صلاة النفل
عبادة لا يمضى فى فاسدها اى اذا افسدت لا يجب اتمامها والمضى فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لان
المضى يجب فيه بعد الفساد فلم يلزم بالشروع كالوضوء فانه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلم يلزم بالشروع فيقال اذا
وجب ان يستوى فى صلوة النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده وهذا
المعنى موجود فى صلوة النفل لانه لا يمضى فى فاسدها ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كالوضوء وهذا اضعف لان
السائل جاء بحكم اخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية لتكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا
كان كذلك ذهبت المناقضة التى هى شرط صحة القلب فلم يكن دافعا لدعوى المستدل فلا يقبل ولبطلان
القياس باختلاف الاستواء فان استواء النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء سقوط فان الاستواء فيه
باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع فى الزام الوضوء بالاجماع واستواؤهما فى الفرع وهو الصلوة ثبوت
فان الاستواء فيهما باعتبار الالتزام والمعنيان مختلفان على وجه التنافى واختلاف المعنى فى الاصل والفرع يبطل
الوضوء
القياس وامتنعت التعدية من الاصل الى الفرع فى حكم لا يوجد فى الاصل فامتنعت تعديته استواء السقوط فى الو
لاثبات الاستواء فى الصلوة والثانى المعارضة الخالصة وهى خمسة الى اخره والنوع الثانى من المعارضة
وهى صح المعارضة الخالصة عن معنى المناقضة والابطال ثمانية انواع خمسة منها متحققة فى الفرع وثلاثة فى الاصل
ثم اثنان من الخمسة الواقعة فى الفرع صحيحان بلا شبهة وثلاثة منها شبهة الصحة واصح المعارضات الفرعية فيها صح
المعارضة بضد ذلك الحكم اى بما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل
من غير زيادة فيقع بايراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما لدافعة كل واحد
منهما ما يقابلها وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احداهما وجب العمل بالراجحة
فى فاذا قيل فى تثليث المسح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف
فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى فى ذلك المحل من غير زيادة
وتغيير وثانيها مع زيادة مقررة وهو ما اذا قيل فى هذا الموضع المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل
فهو معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول وتقرير له وهى صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما فى المعارضة

الاولى ولكنها دون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها وثالثها المعارضة بالضد مع تغيير
شيء به ما اثبته المستدل كقول اصحاب ابي حنيفة في اليتيمة الصغيرة اليتيمة صغيرة فتثبت عليها ولاية التزويج كالتي
لها اب فيقال هذه صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
وهذا تغيير للاول لان الاول وقع التعليل فيه لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق وهذا التعيين الولي المزوج
لها والخصم بهذه المعارضة علل لنفي الولاية في محل خاص وهو الاخ فمن هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك
الحكم فلم يكن هذه المعارضة دفعا الا انه يستلزم نفي الاول لاستلزام نفي ولاية الاخ انتفاء الولاية مطلقا لان قرابة
الاخوة اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لسائر الاقارب
تثبت بعد ولاية الاخ بالاجماع كما ثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فكما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي
هو اقرب والاصل فلان تنتفي ولاية سائر الاقارب التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولى ورابعها هو ثاني قسمي العكس
وفيه صحة من وجه اي ايراده في المعارضة بعد ما بينا فيه ما يوجب فساده باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو
انه لو ثبت ما ادعاه السائل من الاستواء على الاطلاق يلزم منه انتفاء حكم المستدل فمن حيث انه لم يثبت بهذه
المعارضة خلاف حكم المستدل صريحا وقصدا لم يتحقق معنى المعارضة فيها فيكون فاسدا ومن حيث ان ما ادعاه
السائل من الحكم يستلزم نفي حكم المستدل فيظهر فيها جهة الصحة كما قال اصحاب ابي حنيفة في شراء الكافر عبدا
مسلما يملك الكافر بيع العبد المسلم فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي
ابتداؤه اي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم وخامسها المعارضة في حكم اخر اي يأتي السائل بحكم يخالف حكما اخر
ولا يخالف الحكم الاول صورة لكن فيما ثبت بهذه المعارضة من الحكم نفي الحكم الاول من حيث المعنى كما لو عورض قول
ابي حنيفة في المنعية اي في المراة التي اخبرت بموت زوجها من نعي الناعي الميت نعيا اذا اخبر بموته فاعتدت
المراة فيه وتزوجت بزوج اخر وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول ان الاول احق بالولد لان الزوج الاول
صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة الصحة فكان احق بالولد كما اذا لم تزوج بزوج اخر وجاءت بالولد حال
غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد فكان الولد للثاني كالمولود من نكاح بغير شهود فان الولد لصاحب
الفراش الفاسد فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف الحكم اي يشترط في المعارضة ان يكون الحكم الذي
يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لان المعارضة صلحت حجة للمدافعة والمدافعة انما يتحقق فيما اذا كان
الحكم واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من
الثاني وكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد فتفسد المعارضة من
هذا الوجه لكن لما تعذر اثبات النسب لزيد وهو الزوج الاول بعد ثبوته لعمرو وهو الزوج الثاني لعدم تصور ثبوته

اسقاط

من شخصين فتضمنت هذه المعارضة نفي النسب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا للاستحقاق والنسب في حق الثاني
وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه لكن الحكم الذي ادعاه المستدل لا ينتفي الا بعد اثبات السائل الحكم
الذي ادعاه وليس اليه اثباته وانما اليه الابطال بالمدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فيكون معارضة فاسدة
ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكر احتاج المستدل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكره السائل بان يقول
فراش الزوج الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لا حقيقة له وكان الاول احق باعتبار
كما لو كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد رجح الاول لصحته واذا عارضه السائل بالحضور وقد
وجد ما يثبت به النسب وهو الفراش الفاسد رجح بان صحة فراش الاول وقيام ملكه مع وجود غيبته ارجح
في الاعتبار من حضور الثاني وكونه صاحب ماء مع فساد فراشه وانتفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة
والصحيح يوجب الحقيقة ولا تعارض للشبهة الحقيقة   واما الاصلية فاولها المعارضة لمعنى غير متعد
الى الفرع   واما المعارضة الاصلية اي المعارضة في الاصل الذي هو المقيس عليه فهو ان يذكر السائل علة اخرى
في المقيس عليه لم يوجد تلك العلة في الفرع وهي ثلاثة انواع فاولها المعارضة لمعنى غير متعد الى الفرع كما اذا علل المستدل
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يصح بيعه به متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان
العلة في الاصل الثمنية دون الوزن والثمنية مفقودة في الفرع فلا يثبت فيه الحرمة وهذه المعارضة باطلة
لعدم حكمها وهو التعدية لانه قد ثبت ان حكم التعليل التعدية فاذا عري تعليل عن التعدية بطل لخلوه عن
الفائدة واذا ابطل التعليل بطل المعارضة وثانيها المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مجمع عليه كما اذا علل المستدل
في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالبر فيعارضه السائل بان
العلة في الاصل غير ما ذكرت بل الاقتيات والادخار وهذه العلة غير موجودة في الفرع وهذا المعنى يتعدى الى
فرع مجمع عليه وهو الارز بالارز لان المستدل لا ينازع السائل فيه وهذه المعارضة فاسدة لانه لا يفيد السائل
الا من حيث انه ليس بموجود في الفرع لان عدم الدليل لا يصلح دليلا وثالثها المعارضة بمعنى يتعدى الى فرع مختلف
فيه كما اذا عارض السائل في مسالة الجص بالجص والتفاح بالتفاح بان يقول ليس العلة في الاصل ما ذكرت
بل العلة الطعم ولم يوجد في الفرع والطعم يتعدى الى امر مختلف فيه وهو التفاحة بالتفاحة وهذه المعارضة
ايضا فاسدة لان هذه المعارضة لا تتصل بمحل النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وعدم العلة
لا يوجب عدم الحكم ومن النظار من اصحاب ابي حنيفة من استحسن المعارضة في الاصل في القسم الثاني والثالث
دون الاول لان المعارضة في القسم الاول بالعلة القاصرة ولم يصح احد من اصحاب ابي حنيفة التعليل بالعلة القاصرة
ووجه الاستحسان في القسم الثاني والثالث ان الاجماع منعقد على ان العلة احد الوصفين لا كلاهما فاثبات

او الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يتعدى الحكم فيه بالعلة

اصحاب

هذه العلة من السايل ابطال للاخرى اى لعلة المستدل من طريق الضرورة فيحقق فى هذه المعارضة معنى المدافعة
والممانعة فيصير رده هذا بان الاجماع لم ينعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا بل الاتفاق واقع على انه لا تنافى بينهما
ذاتا لجواز تعلق الحكم بكل واحد منهما بانفراده وانما الاجماع على فساد احدى العلتين لمعنى مفسد يخصها لا لصحة
الاخرى ومع اثبات الفساد لاحدى العلتين بثبوت الصحة للاخرى باطل بل لابد من بيان معنى مفسد فى نفس الوصف
لثبوت الفساد فيه كما انه لابد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه   فان قيل كل ما يذكر فى الاصل على وجه
المفارقة الى آخره   كل كلام صحيح فى الاصل اى فى نفسه يذكره اهل الطرد على سبيل المفارقة ولا يقبل منهم فاذكره
على سبيل الممانعة لكون ذلك مقبولا صحيحة على حد الانكار فيقبل منك لا محالة كقولهم فى اعتاق الراهن اذا اعتق
الراهن العبد المرهون نفذ عتقه عند اصحاب ابى حنيفة سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان
معسرا يؤمر العبد بالسعاية فى اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعى لا ينفذ اعتاق
الراهن العبد المرهون اذا كان معسرا وعلل اصحاب الشافعى بان اعتاق الراهن لعبده المرهون تصرف
منه لاقى حق المرتهن فيبطل حق المرتهن بدون رضاه به فيرد كالبيع اذا باع الراهن العبد المرهون بدون اذن
المرتهن ففرق اهل الطرد من اصحاب ابى حنيفة بين البيع الذى هو الاصل وبين الاعتاق الذى هو الفرع بان
البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن فى المنع من النفاذ فيتعقد لازما فهذا فرق فهو صحيح فى نفسه ولكنه
صدر ممن ليس له ولاية الفرق وهو السايل فيفسد والوجه فى ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السايل
ان القياس لتعدية حكم الاصل دون تغييره والتعدية فى المتنازع فيه مع التغيير لان حكم الاصل اى البيع وقف
ما يحتمل الفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن وحكم الفرع اى الاعتاق ابطال
ما لا يحتمل الرد والفسخ فان العبد لو بعد الاعتاق لا يرتد ولو اراد المولى والعبد الفسخ لم ينفسخ بخلاف البيع
وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد لا على وجه الوقف وكذا اذا قيل فى ايجاب
الدية فى القتل العمد انه قتل ادمى مضمون فيوجب المال كالقتل الخطاء ففرق السايل بان العمد ليس كالخطاء فى
لزوم المال لان لزوم المال فى الخطاء باعتبار تعذر الايجاب للمثل لان الخاطى معذور لعدم القصد فيصير
الى ايجاب المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى فى الفرع وهو العمد لوجوب القصاص فيه
بالاتفاق فهذا فرق صحيح فى نفسه ولكنه غير مقبول من السايل فسبيله ان يقول لا نم قيام شرط القياس وهو
عدم تغيير حكم الاصل فان حكم الاصل وهو القتل الخطاء شرع المال خلفا عن القود عند العجز عن استيفائه
وهذا التعليل جعل المال مزاحما للقود حيث اثبت المال بطريق الاصالة والخلف لا يزاحم الاصل
فكان هذا التعليل يوجب تغيير حكم الاصل فكان باطلا   وجوه دفع المناقضة الى آخره   قد تقدم

ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لكن اذا وقع صورة مناقضة فى العلل المؤثرة فالدفع ما يجمع بين ما ذكره المستدل
للسايل ما ذكره ليس موجودا فى صورة النقض فتخلف الحكم فى تلك الصورة لا يدل على فساد العلة مثل قول اصحاب
ابى حنيفة فى مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فاذا نقض بالاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن فيه
التثليث فان العدد وان لم يكن مسنونا عند اصحاب ابى حنيفة لكن اذا احتيج الى التثليث يقع سنة فيدفعون بالوصف
بان يقولوا الاستنجاء ليس بمسح اى لا اعتبار للمسح فى الاستنجاء بل المعتبر فى الاستنجاء ازالة النجاسة بدليل انه
شرع فيما له اثر فى الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث من غير تلوث بان خرج ريح لم يكن المسح
سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على التلوث كمسح الراس والخف وكقولهم فى الخارج من غير السبيلين
نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فلا ينتقض بغير السايل كالنجاسة لان العلة غير موجودة فى غير
السايل لان العلة هو النجس الخارج وغير السايل ليس كذلك لانه ظاهر غير خارج ولهذا لا يجب غسل ذلك
الموضع بالاجماع   وبانها معناه وهو ان المسح تطهير حكمى غير معقول الى آخره   وبانه وجوه الدفع
الدفع بمعنى الوصف وهو الاثر لما نفرق ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر
عدالته وانما صار حجة بمعناه الذى يعقل من الوصف والمعنى الذى يعقل من الوصف ضربان احدهما ثابت
بنفس الصيغة اى لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة
لفظ المسح لغة على الاصابة والثانى معناه الثابت بالوصف دلالة وهو الاثر فان اللفظ بواسطة معناه اللغوى
يدل على معنى اخر هو مؤثر فى الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوى يدل على التخفيف الذى هو المؤثر
فى اسقاط التكرار ووصف الخروج فى مسئلة السبيلين بواسطة معناه ايضا يدل على قيام النجاسة بمحل الطهارة
الذى هو المؤثر فى ايجاب التطهير فتقرير الدفع بمعنى الوصف فى المسالتين اما فى الاول فلان المسح اى معنى المسح وتاثيره
تطهير حكمى غير معقول المعنى اى ليس المقصود منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل هو تعبدى
مبنى على التخفيف كالتيمم والتكرار انما شرع لتوكيد التطهير فاذا لم يكن التطهير هنا مرادا بطل التكرار
الذى شرع لتوكيده ولاجل ان التطهير الحقيقى غير مقصود يتادى الفرض بمسح بعض المحل اى الراس ولو
كان التطهير مقصودا لم يتاد ببعض المحل وفى تكراره توكيد تطهير اى توكيد الازالة المقصودة فى الاستنجاء
ولاجل ان الازالة هى المقصودة لم يتاد الفرض ببعضه اى لو استعمل الحجر فى بعض المحل دون بعض لا يتم الاستنجاء
فكان الاستنجاء نظير الغسل لا المسح فلذلك شرع التكرار فى الاستنجاء واما فى المثال الثانى وهو قولهم
فى الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول ولا ينتقض بغير السايل لان غير السايل لا
يتعلق به تطهير فانه لم يوجب تنجس المحل ولم يؤثر فى ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع فلم

علة تؤثر بما يتصور مناقضة وانقوى ... بان نقوب المستدل

يكن نظير البول فلم تكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها والسائل اي النجس الخارج اوجب تطهير المحل لانه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فوجب غسل ذلك الموضع للتطهير كما يجب بخروج البول وكان نظير البول في ايجاب الطهارة الحقيقية فكذا نظيره في ايجاب الطهارة الحكمية فتبين بدلالة النص تطهيرًا ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فلا يكون نقضا وثالثها بالحكم كقولنا الغصب سبب لملك البدل الى اخره وثالث وجوه الدفع الدفع بالحكم اي بدفع المعلل ما يرد عليه من صورة المناقضة بمنع عدم الحكم في صورة المناقضة ~~بمنع عدم الحكم في صورة المناقضة~~ بان يقول لا نم تخلف الحكم عنه كقول اصحاب ابي حنيفة الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان وليس سببا لملك المبدل احيب بدفع الحكم بان نقول لا نسلم تخلف الحكم عنه بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لان المدبر مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وقن في البيع دخل المدبر في البيع واخذ حصته من الثمن حتى ينفذ العقد في القن بحصته لكنا منعنا حكم السبب اي الغصب وهو ثبوت الملك لمانع وهو حق المدبر نظرا للمدبر لا لان السبب لم يوجد واذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء العلة اياه فلا يكون نقضا كقول اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في الجمل الصائل اذا صال على انسان فقتله المصول يجب الضمان عند اصحاب ابي حنيفة وعند الشافعي لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحر الصائل والعبد الصائل واصحاب ابي حنيفة يقولون ان المصول عليه اتلف مالا متقوما معصوما حقا للمالك لا لاحيا نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة القتل لاحيا مهجته لا ينافي عصمة المحل كما في الاتلاف لدفع المخمصة فاذا اورد ما اذا اتلف العادل مال الباغي حال القتال والبغي فانه اتلاف لاحيا مهجته ثم عصمة المحل قد سقطت حتى لا يجب الضمان على المتلف لانه اتلفه لاحيا نفسه احيب بالحكم بان عصمة الباغي لم تبطل باحيا المهجة لكن العصمة سقطت بالبغي في حق الباغي وكان اتلاف مال الباغي موافقا لما ذكرنا من المعنى لا نقضا للعلة لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا لسقوطها في صورة النقض ولم يوجد بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصورة كما في اتلاف الجمل الصائل لكنه لا يمنع وجود معنى اخر مسقط للعصمة ورابعها بغرض الحكم كقولنا النجس خارج الى اخره ورابع وجوه دفع المناقضة الدفع بالغرض بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم فقد حصل فما يرد نقضا على الفرع الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للسائل في محل الوفاق هو الجواب للمستدل في محل الخلاف كقول اصحاب ابي حنيفة في الخارج من غير السبيلين خارج نجس فيكون حدثا

كالخارج من احد السبيلين فاذا اورد عليه دم الاستحاضة فانه يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس من احد السبيلين وليس بحدث احيب بان الغرض من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فانها مخاطبة بالادا فيلزم ان تكون قادرة ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة وكذلك هذا اي مثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فيثبت التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون نقضا وقد يلقب هذا القسم اي الدفع بالغرض بانه لا يفارق حكم الاصل وجوه دفع العلل الطردية الى اخره الاوصاف الطردية نوعان نوع فاسد في ذاته لخلوه عن التاثير والملائمة ونوع صحيح في نفسه لكونه ملائما ومؤثرا الا ان اهل الطرد تمسكوا باطراده لا بتاثيره ومناسبته فان المنظور عندهم الاطراد لا غير وهذه الوجوه لدفع النوع الثاني من العلل الطردية ووجوه دفع العلل الطردية اربعة الاول القول بالموجب وهو التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلف في الحكم المقصود وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا ابت المعلل بعلته حكما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او ابت المعلل بدليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فيلتزم السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم ببيان ان ذلك ليس ماخذه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول والمسئلة الاخرى من امثلة القسم الثاني واما مسئلة التثليث فكقول الشافعي المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فنقول اصحاب ابي حنيفة الاستيعاب تثليث وزيادة ولكن في غير المحل الذي اُدي فيه الفرض وذلك ليس بمانع عن التثليث اذ ليس من لوازم التثليث اتحاد المحل فان غير المستدل العبارة بطريق العناية الى التكرار اي اردت بالتثليث التكرار الذي هو مقتضى لاتحاد المحل منع السائل الحنفي التكرار في الغسل الذي هو الاصل فنقول لا نسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون اكماله اذ هو الاكمل في الاركان واكمال الركن باطالته في محله بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا بتكراره لان النص الذي توجب الركن لا يقتضي التكرار ولكنه يقتضي الاكمال لكن الفرض لما استغرق في الغسل محله لم يمكن الاكمال بالزيادة من جنسه في محله وهو الاكمال بالاطالة ولما تعذر الاكمال بالاطالة كالركوع والسجود لاستيعاب المحل كان التكرار خلفا عن الاكمال بالاطالة والاكمال بالاطالة في المسح ممكن لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار فظهر بالقول بالموجب في المسئلة فان المعلل اضطر الى الرجوع الى طلب التاثير بوصف الركنية في التكرار والى التامل في وصف المسح الذي هو معتمد خصمه فظهر ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان اركان الصلوة لم

يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع تمام وصف الركنية ولا اثر للركنية في التكميل اى ليس التكميل مختصا بالركنية
مع كونها مؤثرة فيه بل هو ثابت فيما هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فان مسح الخف مشارك لمسح الراس في سنية
الاطالة ومسح الخف رخصة وليس بركن وكذا المضمضة مشاركة لغسل الوجه في سنية الاكمال بالتكرار
وليست بركن لانها سنة فثبت ان وصائف الوضوء اركانها وسننها ورخصها سواء في معنى التكميل لا اختصاص
للركنية اما المسح فلا اثر في التخفيف وثبت اختصاص التخفيف به لان المسح ليس بتطهير معقول اي المسح
لا يعقل فيه التطهير بدليل ان الطهارة لا تحصل بالمسح لو تحقق نجاسة في المحل والمطلوب من المسح طهارة
حكمية لا طهارة حقيقية فسنت اطالته لتزداد بالاطالة طهر حكمي مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا تكرار
لان التكميل بالتكرار شرع فيما عقل معنى التطهير فيه وهو التطهير بتسييل الماء لكون اقرب الى اطمئنان القلب
كما في غسل النجاسة العينية من البدن والثوب وهذا اى ما ذكر من ان الاستيعاب سنة وزيادة وليس
اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة دون التكرار بناء على ان فرض المسح يتادى بمسح بعض الراس واصحاب
الشافعي يسمونه بل الفرض الكل والبعض رخصة واجيب بان استيعاب الراس بالمسح غير مراد من الباء
في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكان البعض هو المراد ابتداء بالنص وكان البعض اصلا والاستيعاب تكميلا
والزيادة على التكميل بدعة واما مسئلة التعيين فكقول اصحاب الشافعي في تعيين صوم رمضان صوم فرض
فوجب تعيين النية فيه فقال اصحاب ابي حنيفة بالموجب اى بموجب العلة لان وصف الفرضية يوجب التعيين
لان تحصيل الوصف واجب كتحصيل الاصل فلم يكن بد من نية الفرضية لتمييز عن غيره بالتعيين لكنه وان اوجب التعيين
لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد المعين وهو التفرد بالشرعية وعدم المزاحم فان الله تعالى لم يشرع في رمضان صوما
سوى الفرض فيكون متعينا بتعيين الشارع فاذا اطلق صار كانه نوى الصوم المشروع فيه فيكون اطلاقه تعيينا
لان التعيين ساقط واما المثال الاخير التي يكون من امثلة القسم الثاني فكقول اصحاب الشافعي في ان الشروع في
صلوة التطوع او صوم النفل غير ملزم بالشروع لا يمضي في فاسده فلم يقض بالافساد كالوضوء فقال اصحاب
ابي حنيفة بالموجب وقالوا انا نلتزم بهذا الموجب ونقول لم يلزم القضاء بالافساد وانما يجب القضاء بالفساد لا بالاختيار
فان شرع في صلوة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم يذكر في خلال الصلوة او شرع في صوم النفل فصب الماء في
حلقه وجب عليه القضاء عند اصحاب ابي حنيفة وان لم يوجد منه الافساد ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب
بالافساد علم انه مضاف الى معنى اخر شامل لهما وهو الشروع الذي يصير الاداء به مضمونا عليه وفوات المضمون
موجب للمثل فان غيرت العبارة الا انه لا يجب بالشروع ولا بالافساد كالوضوء قال اصحاب ابي حنيفة نلتزم
هذا الموجب ايضا ونقول لا يضمن النفل بالشروع المضاف اليه النفل لا يمضي في فاسده وانما يضمن بالشروع

معنى صح

في عبادة تلتزم بالنذر ولا بد من اضافة الحكم الى هذا الوصف لان الوصف انما يذكر علة للحكم وما ذكر لا يصلح علة للوجوب
فلا بد من اضافته الى وصف يصلح علة للوجوب وهو انه مما يلتزم بالنذر وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكر لا
يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا الثاني الممانعة وهي اربعة اولها في الوصف الى الخ الثاني من
وجوه دفع العلل الطردية الممانعة وهي اربعة اولها الممانعة في الوصف وهي عدم تسليم وجود الوصف المذكور
في محل النزاع كقول اصحاب الشافعي في كفارة الافطار في رمضان ان الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغير
الجماع كالاكل كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع ممنوع فان الكفارة عند اصحاب ابي حنيفة تعلقت
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطء زنا يوجب الحد ولو جامع
ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا في نفسه وكقول اصحاب الشافعي في بيع التفاحة
بالتفاحة انه مطعوم بمطعوم مثله مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقول اصحاب ابي حنيفة مجازفة
ذات او وصف اى تريدون مجازفة ترجع الى نفس البدلين او الى وصفها من الرداءة والجودة فلا بد من القول بالذات
لان التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول بالصورة ام بالمعيار
اى تريدون مجازفة في الذات باعتبار صورته التي بها عرفت تفاحة ام هي مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة
القدر من الاشياء ولا بد من القول بالمعيار اي بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع
جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات في صورة فربما يكون احدهما
اكثر من الاخرى في عدد الاجزاء والحبات فان قال المستدل ليس لي حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق
المجازفة منع المجازفة مطلقة اى لا نم ان مطلق المجازفة مانع من صحة هذا البيع فاذا لا بد للمستدل بد من ان
يفسر المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لم نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة
لا تدخل تحت المعيار والمجازفة كيلا فيما لا تدخل تحت الكيل لا تتصور فيتادى الاستفسار الى الممانعة في الوصف
فيضطر المستدل بعد هذه الممانعة الى الرجوع الى ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم
علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة
وجد الشرط والعلة ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فثبتت الحرمة كما لو فاتت المساواة
بالفضل على احد الكيلين مع ان التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم الا الفضل على المعيار اي
لا يقتضي الا الاحتراز عن الفضل على المعيار وكان اثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير
على خلاف مقتضى النص والممانعة التي ذكرت في المثالين مثل كفارة الصوم وبيع التفاحة من امثلة ممانعة
الوصف في الفرع فان في المثال الاولى كون الحكم متعلقا بالجماع في الاصل وهو الحد مسلم ولكنه في الفرع

الذي صح

وهو كان الصوم ممنوعا وفي المسئلة الثانية المجاوزة في بيع الصبرة بالصبرة مسلمة ولكنها في بيع التفاحة بالتفاحة ممنوعة وقسم
ممانعة الوصف قسم اخر وهو ممانعة يدخل في الاصل كقول اصحاب الشافعي ره طهارة مسح فيسن التثليث
كالاستنجاء فنقول المانع ليس الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن نجاسة حقيقية فيضطر المستدل الى اثبات
التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح ليتعلق حكم التكرارية او التفرقة بينهما بوصف الغسل والمسح
فان احدهما يدل على الاستيعاب والاخر يدل على التخفيف هذه عبارة شمس الائمة واما عبارة فخر الاسلام
فهي هذه فيضطر المعلل الى الرجوع الى فقه المسئلة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل وما يتعلق به
التخفيف وهو المسح اي فتدور المسئلة حينئذ على معرفة الغسل الذي يتعلق به التكرار وعلى معرفة معنى المسح الذي
يتعلق به التخفيف وهما اي المسح والغسل في اقتضاء التكرار في طرفي نقيض اي لا يمكن الجمع بينهما لانهما متنافيان
في اقتضاء التكرار في احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف والتطهير الذي هو موضوع الغسل له فيصير
التكرار مكملا له وفي الثاني وهو المسح يفسده التكرار حقيقة ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لان الغسل في موضع
المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار وثاني الممانعة الممانعة في الحكم
كما اذا قيل المسح ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول المغسول اي غسل الوجه لا يسن تثليثه بل
يسن اكماله بعد تمام فرضه كما مر وثالث الممانعة الممانعة في صلاح الوصف ولما لم يصح الوصف الا معنا لان
الوصف بمجرده غير صالح لاثبات الحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بمعنا ورابعها فكل وصف لم يظهر تاثيره
منع ان يكون دليلا وحجة حتى يظهر ورابع الممانعة الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف الذي ذكره المستدل
كقول الشافعي الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فنقول حكم الاصل هو عدم
العتق في ابن العم لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يوجب حكما بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة
المؤثرة في المحرمية وكقول اصحاب الشافعي لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لعدم المالية كالحد فانه
لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحدود تندرئ بالشبهات بخلاف
النكاح حيث يثبت بها فانه يثبت مع مثل هذه الشبهة   الثالث فساد الوضع كتعليلهم لايجاب الفرقة الى الغير
الوجه الثالث من وجوه دفع العلل الطردية هو فساد الوضع وقد مر تفسيره كتعليل اصحاب الشافعي
لايجاب الفرقة بسبب اسلام احد الزوجين قبل الدخول فانهم قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف
الدين فوجب الفرقة من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة وكتعليلهم لابقاء النكاح مع
ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء العدة فانهم قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح
غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام
فانه غير مناف للزمتين

في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية فان تعليلهم في المسئلتين فاسد الوضع لان
الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة
احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى اخر الاوصاف
وجودا والحادث في المسئلة الاولى الاسلام وكذا الاسلام اخر الوصفين وجودا فلو اثبتنا الفرقة
لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث الاختلاف به وهو غير جائز لان الاسلام لا يصلح قاطعا
للحقوق لانه شرع عاصما لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين فوجب اضافة الفرقة
اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك
العدم هو — كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء
مع ما ينافيه   الرابع المناقضة كقولهم في النكاح ليس بمال الى اخره   الوجه الرابع من وجوه دفع
العلل الطردية المناقضة وقد مر تفسيرها كقول اصحاب الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء كالحد فينتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في موضع العورة
فان شهادتهن فيها مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المستدل الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي
ذكره الشافعي في هذا الحكم عليه وهو ان شهادتهن منوعة ليست بحجة اصلية بل هي حجة ضرورية صير
وفيما هو — اليها للضرورة فتظهر في موضع الضرورة مثل البكارة وما لا يطلع عليه الرجال بمنزلة عادة كالمال
لانه للبذلة والتجارة دائر بين الناس واكثر ما يقع به المنازعات يقع في باب المال وكذا المبايعات
تقع بغتة وربما يتعذر احضار الذكور ولو لم يقبل شهادتهن في ذلك الباب لضاق الامر فقبلت توسعة
ودفعا للضرورة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجز الابتذال والاباحة فيها فكانت اعظم
خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولي ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه
لا يقع بغتة في كل وقت وانما يقع بعد تدبر وتشاور وفي بعض الاوقات فاعتبار شهادتهن فيما فيه ضرورة
وابتذال عادة لا يدل على اعتبارها فيما لا ضرورة فيه وله خطر ليس لغيره فنمنع كون شهادتهن ضرورية
بل شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الانسان انما يصير شاهدا بالولاية وهي مبنية على الحرية
فيها هو — والعقل والنساء فيها مثل الرجال والشبهة التي لا تمنع الاصالة كالملك الثابت بظاهر اليد
اي الحجج التي يثبت بها اكثر الحقوق نظير هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها يثبت بشهادة رجلين
وهي لا تخلو عن احتمال كذب وسهو وغلط وان ترجح فيها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة
عن كونها اصلية ولم يصر ضرورية فكذا هذه والنكاح يثبت مع الشبهة المقارنة اياه فانه يثبت مع الهزل

الذى لا يثبت معه المال فلان يثبت ما يثبت به المال اولى واذا اندفعت العلة وبعض الانتقال
فان انتقل المستدل الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى او من حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى او
من حكم الى حكم وعلة اخرى لم يكن المستدل منقطعا فانه ساع في اثبات علة الحكم كمن يعلل لضمان الصبي
الموضع المستهلك بالتسليط بان قال ان الصبي مسلط على الاهلاك فلا يضمن فاذا منع السائل الوصف اي
انكر كون الايداع استهلاكا اثبت المعلل ما ادعاه بحجة بدليل اخر من غير اعراض عن الدليل الاول والانتقال واثبات ح
بعلة اخرى من باب الفقه فهو حسن مستقيم وكذا لو ادعى المعلل حكما بوصف فسلم الوصف في نفسه كان
للمستدل ان يثبت بذلك الوصف حكما اخر كقول اصحاب ابي حنيفة في جواز اعتاق المكاتب الذي
لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد ينفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب
عن اداء البدل فلا يمنع التكفير كالبيع فانه لو باع العبد بشرط الخيار لنفسه ثم اعتقه عن الكفارة جاز فان
قال السائل انا اقول بموجب هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد عن الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان
تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق ام الولد قيل للسائل
فوجب بهذه العلة ان لا يوجب هذا العقد نقصانا في الرق مانعا من الصرف الى الكفارة لان ما يمكن نقصانا
لا يحتمل الفسخ بوجه لان نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه وكما ان ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمله الوجه م
ثبوتها من وجه فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا واذا سلم الوصف الذي اثبت به الحكم الاول واراد المستدل
ان يثبت بذلك الوصف حكما اخر ولم يمكنه اثبات الحكم الذي سئل اليه بذلك الوصف وانتقل الى وصف اخر وعلل
بالوصف الاخر الحكم الاخر فلا باس لان ما ادعاه من ثبوت الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه بالوصف المذكور
او لا صار مسلما فاذا احتاج الى اثبات حكم اخر كان له ان يثبته بوصف اخر ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك ان يقول
في هذه المسئلة بعد ما سلم الخصم ان هذا العقد بنفسه لا يمنع الصرف الى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب ان يجوز صرفها
الى الكفارة قياسا على ما ذكرنا ولكن مثل ذلك التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى وصف اخر وحكم اخر لا يخلو
عن ضرب غفلة حيث لم يعلم المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله واذا انتقل من علة الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول
كان انقطاعا لان المناظرة شرعت لاظهار الحق والاظهار انما يتحقق اذا كان الدليل متناهيا فاذا لم يكن الدليل
متناهيا لم يقع به اظهار الحق لوجود الانتقال ولو لم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المراد وهو اظهار
الحق لان المعلل كلما رد عليه دليل يتعلق باخر فلا ينتهي المناظرة ولم يثبت به المدعى ولو توجه على الوصف
الذى علل به المعلل نقض لم يقبل من المعلل ضم وصف زائد الى الوصف الذي ورد عليه النقض يحصل به الاحتراز
عن النقض مع انه ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وان الوصف الزائد ليس بعلة لما ظنك بالعلة المبتكرة اي المبتدأة

النامية بنفسها فانه ما لطريق الاول ان يعد انقطاعا وقيل الانتقال من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول ليس
بانقطاع بل صحيح عند اهل النظر اعتبارا بقصة الخليل عليه السلام فانه حين حاج نمروذ بقوله ربي الذي يحيي
ويميت وعارضه نمروذ بقوله انا احيي واميت انتقل عليه السلام الى حجة اخرى وهي قوله فان الله ياتي بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب وكان هذا منه انتقالا من علة الى علة اخرى لاثبات دعواه الاولى بعينها واجيب
بان قصة ابرهيم عليه السلام ليس من قبيل الانتقال المذكور لان تعليله عليه السلام الاول لازم على نمروذ
لان الخليل عليه السلام اراد بقوله ربي يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة فعارضه نمروذ بامر باطل وهو
اطلاق احد المسجونين وقتل الاخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة في شيء الا بطريق التشبيه والمجاز واذا كان
التعليل الاول لازما لبطلان المعارضة من دعوى الاحياء والاماتة كان نمروذ منقطعا وكان يمكن للخليل عليه
ان تقول اني اردت الاحياء والاماتة على طريق الحقيقة لا ما اوردت من الاطلاق والقتل بل افعل كما فعلت ولكن
ان قدرت على الاحياء والاماتة فامت هذا الذي اطلقته من غير مباشرة آلة وسبب واحي هذا الذي قتلته
فيظهر به بهت الذي كفر لانه عليه السلام لما خاف اللبس على قومه انتقل الى ما لا لبس فيه دفعا له وذلك الانتقال
حسن في مقام الاشتباه عند قيام الحجة الاولى فصل في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها من السبب الى الحق

لما كان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الامور
الحق المصنف بيان هذه الامور بمباحث القياس ليكون معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طريق التعليل
والحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين
حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه وحق الله تعالى ما يتعلق
به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت
الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلوتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم
النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما نسب
اليه تعظيما لانه متعال عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له تعالى بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له
بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة اليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله
بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد ليتعلق صيانة
ماله بها فلهذا ابيح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحتها لا باباحة اهلها والاحكام منها خالص حق الله تعالى
عبادات محضة كالايمان والصلوة والزكوة والصوم والحج والعمرة والجهاد والاعتكاف وهي على مراتب فالايمان
اصل وسائر العبادات فروع الايمان اذ لا صحة لها بدون الايمان اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل

هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من شرائع المرسلين شكر النعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان
وباطنه كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم أفلا أكون عبدًا شكورًا الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال الذي هي دون نعمة النفس وبعدها
الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا يصير قربة الا بواسطة النفس وهي دون الواسطتين الاوليين
لان كونها امارة بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا تتادى
الا بافعال تختص ببقاع معظمة واوقات شريفة وكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب
الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة
الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان
وذلك لان الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالرد والاعدام وهذا المقصود يحصل
بالبعض فكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية ما منه بالكافر باختياره وكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع
لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسايط المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها
فكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة
بل شرعت مكملات للفرائض فلم يكن مقصودة وعبادة تتضمن مؤنة كصدقة الفطر والمؤنة الثقل من مانت القوم
أمانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل العُدّة من قولهم أتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل انها
مفعُلة من الرجل مؤنة والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان
او من الأين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وصدقة الفطر واجبة مشتملة على معنى
العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصايم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنا فيمن تجب عليه كما صدقة الفطر
في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا تتادى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك وتعلق وجوبه
بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب راس الغير كنفسه
الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له
كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام
ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر فان سبب العشر الارض النامية باعتبار تعلقه بالارض مؤنة لان مؤنة الشيء سبب
بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة به وباعتبار ان مصرفه الفقراء
كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل
شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولان فيه معنى العبادة لا يوضع على ارض الكافر

العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع وضعه على الكافر لانه ليس باهل للقربة واجاز محمد
بقاءه على الكافر اعتبارا بالخراج حتى لو ملك الذمي من جهة المسلم ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر
يجب مؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة
وثوابا تبعا لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على
الكافر بلا تضمن قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه لا يجوز لان الكفر مانع عنه لما فيه
من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد
ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك
ومؤنة فيها عقوبة كالخراج وهو مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى اليوم الموعود وسبب بقائه هو
الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم
وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب
الخراج للمقاتلة كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام حقيقة والفقراء معنى كما قال عليه السلام يوم بدر انكم
تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى هذا هو معنى المؤنة في العشر والخراج
ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك
لان الخراج متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعاداتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها
فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي منزلة متضمنة لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس واليه اشار
النبي صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله عليه السلام حين
راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذه دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فصح مؤنة فيها معنى العقوبة ولان
الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ به المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين
لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او
اسلم الكافر وله ارض خراج يؤخذ منه الخراج دون العشر لتردد الخراج بين المؤنة والعقوبة فلم يجب على
المسلم ابتداء بمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط بعد الوجوب
يسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء ولا يسقط بالشك وحق قائم بنفسه اي
ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه

على طريق الطاعة او غيرها كخمس الغنائم والخمس في المعدن يأخذ المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن
اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يعدنون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان
اقام به وقيل لاثبات حق الله جوهرهما في الارض حين عدن فيها اي ثبت فان الخمس وجب لله تعالى بحكم
الوهيته لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته وكان المصاب بالجهاد
لله تعالى قال الله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول اي خالص حقه والرسول تشريف فيما
من المسلمين فثبت ان مجموع المصاب خالص حقه وانه من باربعة اخماسه على الغانمين من غير ان يستوجبوها
بالجهاد لان العبد يجاهد لمولاه ولا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا
منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي
هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم الله تعالى في كتابه ولهذا تولى الامام قسمته لانه نائب الشرع
في اقامة حقوقه ولهذا اي ولان الخمس ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه لبني
هاشم لانه حق قام بنفسه لله تعالى لا انا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما
يصير وسخا بصيرورته آلة الاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن قال الله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فيصير كالماء المستعمل في البدن بازالة الحدث انه غير طهور وهذا المال
لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم لطهارته ولان حل الخمس لبني هاشم لطهارته جعل اصحابنا
ابي حنيفة علة الاستحقاق نصرة الاحتياج لانه ثبت لهم بطريق الكرامة فانما يليق هذه الكرامة بنصرة
الرسول على الوجه الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصرة فعل
هو طاعة في الاصل والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع لاحد فيه وتعلق الكرامة بالطاعة اكثر من تعلقها
بما ثبت خلقة واعتبارا بالاخماس الاربعة فانها لم تستحق الا بالنصرة وعقوبات كاملة كالحدود
الى اخره وعقوبات كاملة اي محضة تامة في كونها عقوبة كالحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب فانها
واجبة بجنايات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون لها عقوبة زاجرة عن ارتكابها حقا لله تعالى
على الخلوص وعن المبرد سميت عقوبة لانها تعقبه اي تتبعه وعقوبات قاصرة يسميها اصحاب ابي حنيفة اجزية
فرقا بين الكاملة والقاصرة والجزاء يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما في قوله فلا تعلم
نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة سميت اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق
على الكامل منها مثال القاصرة حرمان الارث بالقتل فانه غرم لحق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة وانما
هو من قبيل ما هو خالص حق الله تعالى لان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن ورد التعدي عليه لا الغرم وليس
في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب جزاء لله زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان
ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم ظاهر ببدنه بخلاف
الحدود وحقوق دائرة بين العقوبة والعبادة كالكفارات اداؤها عبادة فانها يؤمر من عليه الاداء بنفسه من غير ان يستوفي
منه بل يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل العقوبات
مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها العبادة وفيها معنى العقوبة لان وجوبها جزاء فانها لم تجب الا
اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ساترات للذنوب ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات
بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان
العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة في الكفارات غالبة لان الاختيار للمكفر
في الاداء وتفويضه اليه من غير جبر ولانها تؤدى بعبادة محضة ولانها تشترط فيها النية ولان فيها حسن وجهة
العبادة غالبة راعى اصحاب ابي حنيفة في ايجاب صيغة الفعل الذي وجب جزاء عليه بين كونه دائرا بين الحظر والاباحة
كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل بصفة الخطأ فلم يوجبوا الكفارة في الغموس وفي القتل العمد لخلو
فعل صاحب الغموس وقاتل العمد عن الاباحة فلا يصلح سببا لما هو عبادة ومنعوا الكفارة عن الصبي وعن المسبب
وهو حافر البئر وواضع الحجر ومن في معناهما لعدم اهلية الصبي للايجاب عليه لان فعل الصبي لا يوصف بالحرمة
والكفارة من الاجزية فيقتضي مباشرة فعل فيه معنى الحظر ولعدم مباشرة المسبب والكفارة من الاجزية والاجزية
تقتضي مباشرة الفعل وساير الكفارات ككفارة القتل في ان جهة العبادة فيها راجحة على جهة العقوبة الا كفارة
الفطر فانها يغلب فيها جهة العقوبة والذي يدل على ان جهة العقوبة في كفارة الفطر غالبة انها قوبل بها الجناية
الكاملة فاسقطت بالشبهة فان كفارة الفطر تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحد فان من جامع
على ظن ان الفجر لم يطلع فلا تجب عليه الكفارة واسقطت باعتراض الحيض والمرض والفطر على سفر حادث
على الصوم وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرف انها ملحقة بالعقوبات والحق الشافعي كفارة الفطر
بغيرها من الكفارات في انها لا تسقط بالشبهات وانها ضمان لما تلف من حق الله تعالى بجنايته وخص اصحاب
ابي حنيفة كفارة الفطر عن الكفارات في اسقاطها بالشبهة بقوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان
متعمدا فعليه ما على المظاهر والكفارة في الظهار عقوبة وسببها حرام اجماعا وكفارة الفطر ايضا تكون كذلك
وعند وجود الشبهة لا يكون حراما فلا يكون موجبا للكفارة ولانه قيد الافطار بسبب التعمد الذي به تكامل
معنى الجناية ثم رتب وجوب الكفارة عليه فعرف ان وجوبها يستدعي جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة
اذ الجناية الكاملة تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة وكان ينبغي ان تكون كفارة الفطر من العقوبات

المحضة كالحدود لان هذه الجناية معصية خالصة كالجنايات الموجبة للحدود ولكن الصوم لما لم يكن حقا
مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في كونه جناية فيمكن باعتبار القصور
شبهة اباحة فتعذر ايجاب الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجب اصحاب ابي حنيفة الزاجر بالوصفين
وهما العبادة والعقوبة وجعلوا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في الاداء دون عكسه لانهم وجدوا ما يجب
بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود لان اقامتها من السلطان عبادة اذ هو مامور باقامتها ومثاب
على الاقامة ويعاقب على تركها ولم يجدوا ما يجب بطريق العبادة ويستوفى بطريق العقوبة اصلا ولوجوب هذه الكفارة
بطريق العقوبة قال اصحاب ابي حنيفة بتداخل الكفارات في الفطر حتى لو افطر مرارا في رمضان واحد من غير
تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة الاولى فكذلك لم يلزمه الا كفارة واحدة لانه لما
خصت هذه الكفارة من بين ساير الكفارات في اسقاطها بالشبهة لترجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل
فيها الدرء والتداخل من باب الدرء كما في الحدود ومنها خالص حق العبد وهو كثير الى اخره ومن الاحكام
ما هو خالص حق العبد وهو اكثر من ان يحصى كضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح
والطلاق وما اشبهها ومن الاحكام ما اشتمل على حق الله تعالى وحق العبد وغلب حق الله تعالى كحد القذف فانه
مشتمل على الحقين بالاتفاق فان شرعه لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه
حدا زاجرا دليل على حق الله تعالى الا ان حق الله تعالى فيه غالب عند اصحاب ابي حنيفة كما في ساير الحدود
حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في
كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ومن الاحكام ما غلب فيه حق العبد كالقصاص
فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق
وحق العبد راجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه للعبد وكل هذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف
وذلك الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا
في احكام الدنيا خلفا عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار جميعا كما في المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه
بوجود الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار عند زوال الاكراه يصير مرتدا ثم صار اداء احد الابوين بتابعية في حق
الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه عن ذلك وقصور عقله وكذا اداء احد الابوين خلفا عن اداء المعتوه
والمجنون ثم صار تبعية اهل الدار واداء الغانمين خلفا عن تبعية الابوين وليس المراد من خلفية
الدار والغانمين لاداء الابوين كون تبعية الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين ثم كون تبعيتهما خلفا
عن اداء الصغير بل المراد ان تبعية الدار والغانمين خلف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على

البعض وكالتيمم مع الماء فان في شروط الصلوة الطهارة بالماء وهو الوضوء والاغتسال اصل والتيمم خلف عنهما بلا خلاف
والتيمم خلف مطلق عند اصحاب ابي حنيفة يعني به ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فتثبت اباحة الصلوة
بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة بالماء وعند الشافعي التيمم خلف ضروري اي تثبت خلفيته
ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع
قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة وثبوت الخلافة بالنص او دلالته او اشارته او اقتضائه لا بالراي
فان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالراي فكذا الخلف وشرط الخلافة عدم الاصل
للحال لان مع وجود الاصل لا يجوز العدول الى الخلف لكن بشرط ان يكون عدما مع تصور وجوده اي مع احتمال
الوجود ليصير السبب المثبت للاصل منعقدا للاصل ثم بالعجز عنه يتحول الحكم الى الخلف كما في اليمين فان السبب
الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال حدوث الماء ثم بالعجز انتقل الحكم الى التيمم فاذا لم يحتمل
وجود الاصل فلا يثبت الخلف كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف
وهو التيمم واما متعلقاتها فالسبب ما يفضي الى مطلوب الى اخره لما فرغ من تقسيم الاحكام شرع
في تقسيم متعلقاتها متعلقات الاحكام الشرعية اربعة السبب والعلة والشرط والعلامة والدليل على الحصر
الاستقراء لا غير والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او قدرة او آلة وفي عرف الفقهاء السبب ما يفضي
الى الحكم المطلوب الذي يدرك فيه لا به كالطريق يتوصل به الى المقصود ان كان الوصول بالمشي وكالحبل
يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء والعلة لغة عارض يتغير وصف المحل لعروضه فيه ومنه سمي
المرض علة لكونه عارضا يتغير المحل بعروض المرض فيه من وصف الصحة الى المرض وقيل انها في اللغة مستعملة
فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر ذاتا او صفة وسواء اثر في الفعل او في الترك تقول مجي زيد علة لخروج عمرو
وفي عرف الفقهاء العلة ما يجب به الشيء ابتداء فقوله يجب به الشيء احتراز به عن الشرط فان الشرط يوجد الشيء عنده
ولا يجب به وقوله ابتداء احترز به عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا فان المراد بقوله ابتداء الوجوب
بلا واسطة وهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل الوضعية التي جعلها الشارع
عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني
المؤثرة في الاقيسة والله تعالى هو الموجب فان وجوب الحكم وثبوته بايجاب الله تعالى اذ له ولاية الايجاب
وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل وانما نسب الحكم الى العلة لجعل الله تعالى العلة علة موجبة في حقنا
لان ايجاب الله تعالى الحكم في كل واقعة لما خفي عنا خصوصا بعد الوحي ونحن عاجزون عن دركها جعل الشرع
العلل التي يمكن الوقوف عليها موجبات للاحكام في حقنا اي في حق العمل ونسب الوجوب الى العلل في حق

العباد تسمى اقصار العلل موجبه فى الظاهر بجعل الله تعالى اياها عللا وفى حق صاحب الشرع هذه
العلل أعلام خالصة على الايجاب وهى نظير الاماتة والاحيا، فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعل
الاماته مضافة الى القاتل بعلة القتل فيما يبنى عليه من الاحكام في حق العباد من القصاص وحرمان الميراث
والكفارة والدية وهذا مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست موجبه للثواب بذواتها فان العبد
لا يستحق على مولاه بعمله ثوابا قط الا ان الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال موجبه للثواب كقوله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون وعلى ان العلة يجب به الحكم ابدا، بجعل الله تعالى موجبه لا بنفسها اجمعوا على ان الشاهد
بعلة الحكم اذا رجع ضمن لنسبه الايجاب اليه فان العله هي الموجبه ابدا، اذا شهد شاهدان على انه طلق
امراته قبل الدخول بها او اعتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق وضمن الزوج نصف المهر
ثم رجع الشاهدان ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان التلف مضافا
اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الى حقيقة العلة والشرط
لغةً العلامةُ اللازمةُ للشيء ومن معنى العلامة اشراط الساعة اى علاماتها اللازمةُ والشرط في عرف
الفقهاء ما يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه اى يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده
كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول
ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت
طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث انه مضاف اليه وجودا كان الدخول شبيها
بالعلل وكان بين العلامة والعلة فسمي شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط بحال وانما يجب
الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا والعلامة في اللغة هي الامارة كالميل للطريق وفي الشرع العلامة
ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها
بحسب مثل التكبيرات في الصلوة أعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
تقسيم السبب منه حقيقي وهو ما يتخلل بينه وبين الحكم علة الى اخره لما ذكر معاني السبب والعلة والشرط
والعلامة شرع في تقسيمها فبدا بتقسيم السبب منه حقيقي وهو ما يفضي الى الحكم من غير ان يضاف اليه
وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب قوله
ما يفضي الى الحكم بمنزلة الجنس يشمل السبب والعلة والشرط واحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب
عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اى لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه

بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منهما يفضي
الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولكن لا يخلو عن معنى العلة وقدم التعريف ثم بين خلوه عن
معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب ~~من السبب الذي في معنى العلة~~ مثل دلالة
رجل السارق على مال الغير ليسرقه فسرق لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول
الى المقصود وقد تخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق الصادر عن اختيار
فلم يكن في دلالته شيء من معنى العلة فلم يشارك الدال في الضمان وكذا دلالته مسلما في دار الاسلام مسلمين
على حصن في دار المشركين فاصيب لم يكن الدال شريكا لهم لان دلالته سبب محض اذ هي طريق الوصول
الى المطلوب وقد تخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل القوم الصادر عن اختيارهم
فلم يكن في دلالته لهم شيء من معنى العلة فلا يشاركهم الدال في المصاب وكامر رجل بنكاح امراة كما اذا قال تزوج هذه
المراة وهي حرة فتزوجها فظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع الزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك
لان الآمر صاحب سبب محض فان اخباره سبب للوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو
الاستيلاد علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشر الزوج والمراة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها
رجل على هذا الشرط اى على انها حرة بان قال زوجتكها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد على
المزوج لانه صار صاحب علة اذ الاستيلاد مبني على التزويج وشرط الحرية بمنزلة العلة كالتزويج وكان
الشارط لها صاحب علة فصار كانه قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد ويقال ما لزمه من الضمان
انما لزمه بالاستيلاد والاستيلاد حكم التزويج لانه موضوع له فكان المزوج صاحب علة فيضاف الحكم اليه
ولا يلزم على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود العلة دلالة المحرم على الصيد انها توجب الضمان
على المحرم الدال سببا محضا لانه تخلل بين الدلالة وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول لان
المحرم الدال يزيل بالدلالة امن الصيد فان الصيد بعده عن الناس آمن وتواريه عن اعينهم والمحرم
قد التزم بعقد الاحرام الامن للصيد عنه فصار المحرم الدال جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن
اذا اصحت الدلالة اى وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد اذ لو كان عالما
بمكان الصيد لم يحدث له تمكن من قبل بدلالته فكان وجودها وعدمها سواء وان يصدقه المدلول
في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال
محرما عند القتل حتى لو كان محرما عند الدلالة وحل عند القتل لا يجب الضمان لان الوجوب يتقرر عند القتل
فيشترط الاحرام عند القتل وح يكون المحرم مباشرا فيجب الضمان واما الدلالة على مال الناس فليست

صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزويج
فيكون الاستيلاد بناء على التزويج
وشرط الحرية فكان شرطا [illegible]

بنفسها مباشر لان المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبايديهم والدال
لم يلتزم الحفظ ايضا فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته فبقيت الدلالة سببا محضا فافترقا ولا يلزم على ما ذكرنا
ايضا دلالة المودع السارق على الوديعة فان دلالته سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينهما وبين
التلف ثم انها توجب الضمان على الدال بالاتفاق لان المودع مباشر حيث ضيع ما التزم من الحفظ بنفسه
بعقد الوديعة ومن السبب ما هو مجازي كالتعليقات عند اصحاب ابي حنيفة نحو قول الرجل انت طالق
ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار ومثل النذر المعلق بدخول الدار نحو قول الرجل ان دخلت
الدار فعلي كذا والنذر المعلق بساير الشروط ومثل اليمين بالله تعالى سميت هذه اسبابا وان لم تفض الى
البر الذي شرعت له اليمين لجواز الافضاء الى البر فان المعلق واليمين وان لم يفض الى الحكم وهو الجزاء
او الكفارة بالمانع لكنه يحتمل ان يؤول اليه عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند
الشافعي هي اي التعليقات اسباب بمعنى العلل لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي
يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل منهما سببا في الحال لا علة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار
انه هو المؤثر في الحكم لا غير واذا كان سببا بمعنى العلة في الحال لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب
لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق وعند اصحابنا حينئذ
لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم
خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل مجاز محض وفائدة الخلاف تظهر في مسألة
ابطال التعليق بالتنجيز وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعند اصحاب
ابي حنيفة يبطل التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين
شرعت للبر اي المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين
وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصد فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا
بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله ليتحقق
معنى اليمين من الحمل او المنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله صار لما ضمن به البر من
الطلاق والعتاق وغيرهما شبهة الوجوب اي الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون
بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فتكون للمغصوب حال قيام العين المغصوبة
في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين المغصوبة

تحقيق في الطلاق والعتاق

ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ولا تصح قبل الغصب وتحقيق هذا ان البر وجب لغيره وهو
الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى وخوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس للعبد ايجاب ما ليس بواجب
شرعا لانه نصب شريعة وما ثبت لغيره فهو ثابت له من وجه دون وجه والبر من حيث انه واجب كان ثابتا
موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند
فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بتقديرها عرضية الوجود للجزاء فثبت لسببه عرضية الوجود
ايضا لكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال لا يقال
ان سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولا نسلم انه ثبت للجزاء بتقديرها عرضية الوجود لان
ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر
فيها اصلي لخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه
يقتضي ان يكون له عرضية العدم من الاصل لا ان يثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك
لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله ولكن في التعليق قد يثبت
الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامراته
طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اي وجه كانت
توجب عرضية وجود الجزاء بتقديرها واذا كان كذلك اي كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محل السبب قال فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى
فيه كما لا بد لحقيقة السبب من محل يبقى فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشيء الا ترى
ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر
والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما واذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل التعليق لان التعليق يثبت
بصفة وهو ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق
التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما شرط بقاء الملك
لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تفتقر الى بقاء الحل
ولا تفتقر الى بقاء الملك وعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق لان عنده ليس للمعلق شبهة الحقيقة بوجه اذ
لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب
قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمي واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج
الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل بل يكفيه احتمال حدوث

في الحال

المحليه وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحالين من محلها ذمة الحالف فتبقى ببقائها ولا تبطل بتنجيز الثلاث ومن السبب ما هو سبب في معنى العلة كسوق الدابة وقودها فان كل واحد من السوق والقود سبب لما يتلف بالدابة من النفس والمال حالة السوق والقود لا علة لان للسوق والقود طريق الوصول الى الاتلاف لا انه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق او القود حمل الدابة على الذهاب كرها فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل واما فيما يرجع الى جزاء المباشر فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص وكالشهادة بالقصاص فانها سبب لقتل المشهود عليه في معنى العلة لا انها علة لتخلل الواسطة بين الشهادة وبين الحكم وهو القتل وهي حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود اي فعل الشهادة ليس بعلة قتل بنفسه لكونه غير موضوع للقتل وتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلا بواسطة ليس في يد الشاهد وقدرته تحصيلها وتلك الواسطة حكم القاضي بوجوب القصاص ومباشرة الولي الصادر ان عن اختيار اذ ليس في وسع الشاهد الجاء ما يظهر القاضي بحكمه او يوجبه ولا الجاء اختيار القتل من الولي فيبقى فعل الشهادة سببا فلا يجب به ما يجب بالقتل وهو القصاص ولكنها في معنى العلة لاضافة مباشرة القتل الى الشهادة لانه يتلف بالشهادة لانه لم يكن للولي ولاية الاستيفاء قبل شهادتهم وانما حدثت ولاية الاستيفاء للولي بالشهادة فالاستيفاء مرتب على الشهادة فصار الشهادة في معنى العلة لصيرورة المباشرة التي هي علة التلف مضافة اليها مع كونها في نفسها سببا من قبل ان المباشر حادثة باختيار المباشر تنقسم العلة منها حقيقة وهي العلة اسما ومعنى وحكما كالبيع الى اخره تنقسم ما يطلق عليه اسم العلة منها العلة حقيقة والعلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا اجتمعت هذه الاوصاف كانت علة حقيقية واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا مثال العلة الحقيقية البيع للملك والنكاح للحل فان كلا من البيع والنكاح علة اسما من حيث انه موضوع لاجل موجبه والموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى من حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه وكان علة حقيقية وفي اقتران الحكم بالعلة الشرعية وتقدمها على الحكم وتاخرها عن الحكم بعدما وتاخرا زمانيا خلاف والحق انه يجب اقترانها بالحكم كالعلة العقلية ومن المشايخ الحنفية من اجاز تقدم العلة الشرعية وفرق بينها وبين الاستطاعة فلم يجوز تراخي الحكم عن الاستطاعة وشرط الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلعدم البقاء وجب مقارنة الاستطاعة للفعل لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول والعلل الشرعية لها بقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان فيتصور تقدمها وتراخي الحكم عنها واجيب عنه بانه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل والاصل اتفاق الشرع والعقل فوجب ان تكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها كالعلل العقلية ومنها مجازية الى اخره ومن العلل ما هو علة مجازية وهي التي لم يوجد فيها الاوصاف الثلاثة فمنها ما كانت علة اسما فقط اي لا تكون علة معنى ولا حكما كالتعليقات مثل الايجاب المعلق واليمين قبل الحنث فان كل واحد منهما علة اسما لوجود صورة العلة ولاضافة الحكم اليه اذا ثبت بلا واسطة فان الطلاق والعتاق الواقع يضاف الى التطليق والاعتاق السابق والكفارة تضاف الى اليمين لكنه ليس بعلة معنى لانه لا يؤثر في الحكم قبل وجود شرط الحنث ولا حكما وهو ظاهر وكذلك بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم التاثير والحكم ومن العلل المجازية ما هو علة اسما ومعنى لا حكما مثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه من اهله مضافا الى المحله وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه اي اثر البيع ان يكون مفيدا للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك ومثل البيع بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك في المبيع يثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتق قبل العقد ثم اشتراه فثبت انه علة لا حكما لان حكمه الاصلي وهو اثبات الملك الثابت تراخى الى اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك الثابت قبل الاجازة لتضرر بخروج العين عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع من الاصل اي مستندا الى وقت العقد حتى ملك المشتري بزوائد المتصلة والمنفصلة جميعا فظهر به انه علة لا سبب وكالبيع بشرط الخيار فانه علة اسما ومعنى لا حكما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضي عدم جواز اشتراط الخيار فيه لكونه متضمنا تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذي هو اقل خطرا فكان اولى لا اعتبار من ادخاله على السبب الذي هو اكثر خطرا تقليلا للخطر بقدر الامكان فبقي السبب وهو البيع مطلقا اي غير معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فلكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة كونه علة لا سببا ما ذكر في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضي المدة او باسقاط من له الخيار وجب الحكم اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائد المتصل والمنفصله ومنها ما يشبه السبب كنصاب الزكوة الى اخره ومن العلل المجازية التي هي علة اسما ومعنى لا حكما ما يشبه السبب كنصاب الزكوة اول الحول علة اسما ومعنى اما اسما فلان النصاب وضع لايجاب الزكوة ولهذا تضاف الزكوة اليه واما معنى فلكون النصاب

موثرا في حكمه وهو الوجوب اذ الغنا يوجب الاحسان الى الغير والغنا في النصاب بدون وصف النما لكن
النصاب بوصف النما جعل علة لوجوب الزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في المال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى
حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النما اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب ومما
يوضح مشابهة الاسباب ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النما
فان النما الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والنما الحكمي وهو حولان الحول
لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسفادها وزيادة المال في اموال
التجارة يحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النما
حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهه بالسبب وان الحكم تراخى الى ما هو شبيه
بالعلل لان النما الذي هو في الحقيقة فضل على الغنا يوجب المواساة كاصل الغنا وبه يزداد به اليسر
في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما
هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما في دلالة السارق واذا تراخى الى ما هو
شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ولما كان الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه النصاب
العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق
ولم يوجد وكان شبهه العلل غالبا لان النصاب اصل والنما وصف للنصاب شبه العلل وشبه السبب
من جهة توقف الحكم على النما الذي هو وصف وتابع له من جهة وصفه ومن حكم النصاب الذي هو علة تشبه الاسباب
ان لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النما اذ العلة الموصوفة
بوصف لا يعمل بدون الوصف ولما اشبه النصاب العلة وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من
الاصل تقديرا لان الوصف متى ثبت والوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب فصار
من اول الحول متصفا بانه حولي واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فصح تعجيل
الزكوة قبل تمام الحول وكمرض الموت علة لتغيير الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع
بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق
الى الحجر ومعنى لانه موثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت
بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه وهو ان الحكم توقف على امر اخر كتوقف الزكوة
على النما ولما كان الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له
يصير ملكا له في الحال لان العلم لم يتم بوصفها فاذا اتصل به الموت ثبت العلة وكالجرح علة للسراية الى الهلاك

اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات فلان بجرح فلان ومعنى لانه موثر فيه لكن تراخى حكمه عنه
وهذا الوصف اي وصف السراية قائم بالجرح اي ثابت به كثبوت الموت بالمرض لا كوصف النما في النصاب
فانه ليس بثابت به وكان الجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب لتوقف حكمه على الوصف وكذلك علة
العلة علة تشبه الاسباب وذلك لان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى
بواسطة الثانية وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك يضاف
الى العلة دون الوصف فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخرى بحكمها يضاف الى
الاولى وكانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب كشرا القريب
فانه علة للملك الذي هو علة للعتق فان شرا القريب يوجب الملك في القريب والملك في القريب يوجب
العتق فيصير العتق مضافا الى الشرا لكون الواسطة وهي الملك من موجباته وكان شرا القريب اعتاقا
حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تتادى به ومنها الوصف الذي يشبه العلل الى آخره ومن العلل المجازية
ما هو علة معنى لا اسما ولا حكما وهو الوصف الذي يشبه العلل وكل حكم تعلق بوصفين موثرين من العلة التي
هي ذات وصفين فلكل واحد من الوصف شبهة للعلل لان لكل واحد منهما اثرا في الحكم فان احد الوصفين لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل هو موثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة فلم يكن سببا وليس
بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احد ركني العلة كقول اصحاب
ابي حنيفة الجنس او القدر بانفراده يحرم النسا اي الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم النسيئة
حتى لو اسلم ثوبا في ثوب لا يجوز وكذلك القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا
لان ربا النسيئة شبهة الفضل فان للنقدية مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع بالنقد
في شبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان
يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين
ومنها علة معنى وحكما لا اسما الى آخره ومن العلة المجازية ما هو علة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف الاخير
وجودا من علة حكم ذات وصفين موثرين اما كونه علة معنى فلانه موثر واما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد
عنده ويضاف اليه لان الوصف الموجود آخرا يشارك الاول في ايجاب الحكم لكنه يرجح على الاول
بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه لا اسما فانه لا يسمى احدهما به مثل القرابة والملك للعتق في القريب
فان كل واحد من الوصفين موثر فيه فان العتق يتعلق بالملك ويضاف اليه حتى صار المشتري معتقا
لان الشرا يوجب الملك والملك يوجب العتق وكان العتق الثابت به مضافا الى الشرا فيكون الشرا

اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة ولو تاخرت القرابة اضيف العتق اليها كما لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب فادعى احدهما بنوته عزم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك ومنها علة اسما وحكما لا اخرى ومن العلة المجازية ما هو علة اسما وحكما كالسفر علة للرخصة الثابتة به اسما وحكما فان السفر متعلقها في الشرع اي تثبت الرخصة متصلا بالسفر حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة وكان السفر علة للرخصة حكما والرخصة منسوبة الى السفر شرعا يقال رخصة السفر القصر والافطار وكان علة اسما لا معنى لتعلق الرخصة بحقيقة المشقة فان المؤثر هو المشقة لا نفس السفر وانما اضيفت الرخصة الى السفر لان السفر مظنة المشقة فانه هو السبب للمشقة بحسب الاغلب يقسم الشرط منه محض الى اخره ومن الشرط ما هو شرط محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده فاذا وجد الشرط وجد العلة ووجود الشرط بالصيغ المذكورة توجد في التعليقات كلها اي في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت حر او اذا دخلت فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله انت حر عن الانعقاد بعد وجود صورتها من حيث التكلم لعدم الشرط في الحال فاذا وجد الدخول ينعقد علة ويصير تحرير اثبتت به العتق وكالعبادات فان وجوب العبادات يتعلق باسبابها بشروطها اي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده داخل في العبادات فان وجوب العبادات يتعلق باسبابها يتوقف صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت او على ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الاسلام وانما شرط العلم لان التكليف لا يصح الا بالقدرة والقدرة لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف حتى ان من اسلم من اهل دار الحرب في دار الحرب لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب عليه قضاء ما مضى لان الشرط لما فات في حقه منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فكانت الاسباب كالمعدومة لعدم الشرط وكالنية والطهارة للصلوة وكالاشهاد في النكاح فان ركن العبادات ينعدم لعدم شرطها وهو النية والطهارة للصلوة وركن النكاح وهو الايجاب والقبول ينعدم عند عدم شرطه وهو الاشهاد عليه فاثر الشرط عند اصحاب ابي حنيفة في منع العلة عن الانعقاد اي لا ينعقد السبب عند عدم الشرط ويتوقف انعقاد السبب على وجود الشرط وعند الشافعي اثر الشرط في تراخي حكمها اي لا يتحقق الحكم بعد انعقاد السبب الا عند وجود الشرط ولا ينفك معنى الشرط عن صيغة الشرط اي لا يخلو صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى قوله واما ان علمتم فيهم خيرا فتعلق الاستحباب اشارة الى جواب دخل

مقدر بتقرير الدخل ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن معنى الشرط وان كان قد يثبت الحكم دونه في بعض الاحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب والعادة اذ العادة الغالبة ان الانسان انما يكاتب العبد اذا راى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة وان لم يعلم في العبد المكاتب خيرا باجماع اهل الفقه ولو كان شرطا حقيقة لم يجز بتقرير الجواب ان الكتابة غير متعلقة على الشرط وهو ان علمتم فيهم خيرا بل استحباب الكتابة متعلقة على الشرط بدليل فكاتبوهم فان الامر للايجاب او للاستحباب لكنه وههنا للاستحباب بدليل قوله تعالى واتوهم من مال الله الذي اتاكم فانه سنة واستحباب فكذا الاول اي فكاتبوهم لان الاصل في الكلام الانتظام والاتساق ولا يوجد الاستحباب الا بهذا الشرط وهو العلم بالخيرية ويتعدم الاستحباب قبل هذا الشرط قوله وما قيل شرط عادة مردود اشارة الى جواب ما ذكره بعض العلماء منهم القاضي ابو زيد ان صيغة الشرط قد يخلو عن معنى الشرط وسموا ذلك الشرط شرط تغليب على معنى ان ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا وان كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الاحوال بتقرير الجواب ان ما ذكروه مردود فانه مستلزم لالغاء الشرط وادخاله في جنس ما لا معنى له من الاصوات وكلام الله تعالى منزه عن ان يكون فيه لغو قوله واما القصر فاشارة الى جواب متمسكاتهم بتقرير المتمسكات ان قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا شرط تغليب ومذكور على وفاق العادة فان عامة اسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم تكن تخلو عن خوف العدو لا انه شرط حقيقي بدليل جواز القصر حالة الامن بالاجماع بتقرير الجواب ان قوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم غير مذكور على وفاق العادة بل هو شرط اريد به حقيقة ما وضع له فان المراد بالاية قصر الاحوال لا قصر الذات وقصر الاحوال ان تقصر بعض اوصاف الصلوة من الايماء على الدابة وتخفيف القراءة والتسبيح بدليل قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله اي صلوا كما علمكم من صلوة الامن فعلق بالخوف في هذه الاية قصر الاحوال لا قصر الذات فيكون هو المراد في الاية الاخرى لان القران يفسر بعضه بعضا وقال فاذا اطمأننتم اي امنتم من العدو فاقيموا الصلوة اي اطيلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يكون في حال الحضر وقصر الاحوال يتعلق بالخوف لا بالسفر فلا ينفك صيغة الشرط عن معناها لان قصر الاحوال يعدم قبل الخوف والشرط ودلالة تقرير انه كما لا ينفك الشرط عن معناه لا ينفك دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك اي ثبوت الشرط دلالة وعدم انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي اتزوجها طالق فهذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط فالشرط دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول

وكذا قوله لنسائه المرأة التي تدخل منكن الدار فهي طالق صح

لان الزوج او الدخول دخل على امراة غير معينه فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فيصلح دلالة
على الشرط وصار كانه قال ان تزوجت امراة فهي طالق او قال ان دخلت واحدة منكن الدار فهي طالق ولو
وقع الوصف في العين بانه اشار الى امراة وقال هذه المراة التي اتزوجها او هذه المراة التي تدخل الدار
فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المراة طالق فيلغو في الاجنبيه وتنجز
في المنكوحه ومنه ما هو في حكم العلل الى اخره ومن الشرط شرط هو في حكم العلة وهو الشرط الذي يسلم
تعلق عن معارضة العلة فيصلح ان يضاف الحكم اليه من حيث الوجود فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليه صلح ذلك الشرط ان يكون علة يضاف اليه الحكم اي صلح علة في حق اضافة الحكم اليه
خلفا عن العلة وان لم يكن لها اثر في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة
لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وعدم صلاحية الشرط للخلافة ~~وعدم صلاحية الشرط للخلافة~~ عند صلاحية
العلة للاضافة اليها لما ثبت ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون الاثبات
اذ لا اثر للشرط في الاثبات فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل والعلل اصول في اثبات الاحكام
واضافتها اليها لان العلل مؤثرة في الاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها
ان يضاف الى ما له شبه العلة وكان ينبغي ان لا يخلفها الشرط اصلا اذ لا اثر له في ايجاد الحكم بوجه
كما لا يجوز ذلك في العلة العقلية لكن العلل الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام
كالشروط تشابه الشرط والعلل فاستقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها
لتحقق الشبه من الجانبين واعتبار العلل عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير لاصحابنا
اي حنيفه فقد قالوا في شهود الشرط واليمين وقد رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج
طلاقها بدخول الدار او شهدوا العبد بتعليق المولى عتقه بدخول الدار ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا
جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان ضمان ما اداه الزوج الى المراة اي نصف
المهر وضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق
وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط
فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط
اما باعتبار ان المعلق بصدد ان يصير علة تسمية للشيء بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى
القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فصح تسميتهم
بشهود العلة واذا اجتمع السبب والعلة الصالحة لاضافة الحكم اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا

في الطلاق قبل الدخول بان شهد فريق بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس اختاري
نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق يضمن شهود
الاختيار خاصة نصف المهر لان الاختيار علة لان لزوم نصف المهر يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير
سبب لانه طريق مفض اليه وكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن
شهود الشرط واما سلامة الشرط عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها فكرجل قيد عبده ثم حلف
فقال ان كان قيده رطلا فهو حر ثم قال وان حله احد من الناس فهو حر فشهد شاهدان ان القيد رطل
فحكم القاضي بعتقه ثم حل فوزن وكان انقص من رطل ضمن الشاهدان قيمة العبد عند ابي حنيفة لنفاذ
قضاء القاضي بالاعتاق مطلقا اي ظاهرا وباطنا لان القاضي بنى القضاء على دليل شرعي وامر بالعمل
به فوجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن وذلك باثبات المشهود به سابقا على القضاء
فيجب اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان والقضاء كان بشهادتهما فثبت
العتق بشهادتهما قبل حل القيد وقد ظهر انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد وعند ابي يوسف ومحمد
لا يضمن الشاهدان شيئا لان العبد عتق بحل القيد لعدم نفاذ قضاء القاضي بالاعتاق باطنا لان صحة
القضاء بالحجة والحجة باطلة في الحقيقة لكونها كذبا ولكن لعدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا
فاعتبرت حجة في حق وجوب العمل دون تنفيذ القضاء حقيقة قوله ومما ابينا جوابه بقال سلمنا
ان القضاء نفذ ظاهرا وباطنا لكن الشاهدان اثبتا شرط العتق وهو كون القيد رطلا لا علة
العتق ولا ضمان على شهود الشرط بتقرير الجواب ان الشاهدين اثبتا شرط العتق عند ابي حنيفة
ومع ذلك ضمنا بسبب ان علة العتق وهي اليمين لا تصلح مضمنة للعتق لزوال التعدي عن العلة
لان المالك تصرف في ملكه وذلك لا يصلح سببا للضمان فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح
علة وكحفر البئر هو شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لانه مفض الى
السقوط وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر تحته يحصل السقوط بدون المشي فعلم ان المشي
سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة المانع وايجاد
وهي الشرط فثبت ان حفر البئر شرط والعلة السقوط لا تصلح لاضافة الحكم اليها لان العلة التي هي
السقوط طبيعية لا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه والمشي وان كان اقرب الى العلة من الشرط
فهو مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية وضمان الجناية
لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة الى المشي فقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر

البير في الطريق مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة الى العلة لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به ومن شبهه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها وكشق الزق شرط للسيلان لان الزق كان مانعا من سيلان المايع فالشق ازالة المانع وايجاد الشرط فثبت ان الشق شرط والعلة السيلان لا يصلح لاضافة الحكم اليه لان سيلان المايع طبعي لا يصلح اضافة الضمان اليه فقام الشرط مقامه في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها واما اشراع الجناح اى اخراجه الى الشارع ووضع الحجر في الطريق فمن الاسباب المشبهة للعلل حكما وان كان مثل الحفر في الحكم حتى وجب به ضمان النفس والمال ولا يجب به كفارة ولا حرمان عن الميراث لانه لم يكن ازالة للمانع بل هو طريق مفض الى التلف فكان سببا اخذ حكم العلة بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع وكان شرطا له حكم العلل ومنه ما هو في حكم السبب بان يحال الفعل الاختياري الى الشرط ومن الشرط شرط هو في حكم السبب وهو الشرط الذي تخلل الفعل الاختياري سابقا على الفعل واحترز بالاختياري عن الفعل الطبعي كسيلان المايع في مسئلة الزق وذلك كرجل حل قيد عبد فابق العبد لم يضمن الرجل الحال قيمة العبد لمالكه لان حل قيد العبد ازالة المانع لان المانع من الاباق القيد فكان حل القيد ازالة المانع وكان حل القيد شرطا في الحقيقة وقد سبق حل القيد الذي هو شرط الاباق وهو علة التلف فكان الشرط كالسبب لانه لما عدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان يعدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها موقوف على الشرط فلذلك يتمحض شرطا فالسبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان السبب مفض الى الشيء وما هو مفض الى الشيء لا بد وان يكون سابقا عليه والشرط الحقيقي ما يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده سابق على وجود الشرط وحل القيد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص الذي لم يكن فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا قد اعترض على الشرط الذي هو حل القيد علة غير حادثة بالشرط الذي هو حل القيد فان الاباق الذي هو علة التلف حادثة باختيار صحيح وهو اختيار العبد الآبق فانقطع به عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب الخالص وكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة وهي الاباق دون ما سبق من الشرط وهو حل القيد وكان كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق فتلف به شيء لم يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب والذي حل القيد صاحب شرط جعل سببا لان الحل ازالة للمانع عن الاباق فجعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء ولو انفلتت الدابة فاتلفت بنفسها شيئا ليلا لم يضمن عند اصحاب ابي حنيفة لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه ولا شرط لانه لم يفتح له باب الاصطبل فلا يضمن شيئا ومن الشرط ما هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما لا حكما وثانيهما شرط اسما وحكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما والثاني شرط اسما وحكما والاول هو شرط مجاز لتخلف حكمه ولكن لما كان الحكم متعلقا به في الجملة كان شرطا صورة لا معنى مثل قول الرجل لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها فدخلت البائنة الاولى ثم نكحها الزوج ثم دخلت الدار الثانية طلقت خلافا لزفر وجه وقوع الطلاق ان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط لما انحلت اليمين بوجودهما في غير الملك ولم يوجد فيما اذا وجد الشرط الاول حالة البينونة جزاء يفتقر الى الملك فلم يشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يجز شرطه لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها الا يرى ان اليمين تبقى قبل وجود الشرط الاول بدون الملك بان ابانها قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فتبقى بدونه قبل وجود الشرط الثاني والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلو شرط الملك لشرط لبقاء اليمين او لصحة عين الشرط وذلك باطل ومن الشرط ما هو شرط علامة كالاحصان في باب الزنا والدليل على ان الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط ان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا بحال لان حكم الزنا لا يتوقف على احصان يحدث بعده فان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت به وجوب الرجم فليس الاحصان شرطا للرجم ومعلوم انه ليس علة للرجم ولا سببا ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه لكن اذا ثبت الاحصان عرفنا به حكم الزنا اي الرجم من غير توقف انعقاد علية الزنا على وجود الاحصان اي لا يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان ولان الاحصان علامة وليس بشرط لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا واما العلامة فنوع واحد وهو ما يعرف الحكم من غير ان يتعلق به وجود ولا وجوب مثل تكبيرات الصلوة فانها علامات لانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها معنى الشرط بوجه

فصل ومن الاصوليين من الحق بهذه الادلة الشرعية دليلا الى الفقه اعلم ان بعض الاصوليين الحق بهذه الادلة الشرعية الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا سماه الاستدلال والاستدلال لغة استفعال من الدلالة ومعناه طلب الدلالة والارشاد وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على معنى عام وهو ذكر الدليل نصا كان او اجماعا او

قياسا او غيره ويطلق على نوع خاص من انواع الادلة وهذا هو المطلوب بيانه ههنا وعُرّف بانه دليل ليس بنص
ولا اجماع ولا قياس علة واورد عليه بان تعريف الاستدلال بسلب غيره من الادلة عنه ليس اولى من تعريف
غيره من الادلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه اجيب بانه انما كان تعريف الاستدلال بما ذكر اولى بسبب سبق
تعريف حقيقة غيره من الادلة دون تعريف الاستدلال فسوغ للاستدلال التحديد بسلب الادلة التي هي غير الاستدلال
عنه تعريف الادلة من قبل تعريف الاستدلال وقد اختلفوا في نحو وجد السبب فثبت الحكم ووجد المانع فانتفى
الحكم وفقد الشرط فانتفى الحكم فجماعة قالوا ليس بدليل بل دعوى دليل لان قول القائل وجد السبب معناه
وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وقيل دليل لان الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعا او ظاهرا
ولا يخفى لزوم ثبوت المطلوب من ثبوت ما ذكر فكان دليلا وعلى ان يكون دليلا فقيل استدلال لانه ليس
نص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير النص والاجماع والقياس
فاستدلال وان ثبت باحدها فليس باستدلال وقال بعض اصحاب ابي حنيفة ان استدل المستدل
بمثل ذلك اي بمثل وجد السبب فثبت الحكم في اثناء كلامه فهو دليل ومعناه ما يعرف به من قياس علة او نص
او اجماع وان لم يذكر في اثناء الكلام او ذكر في اثناء الكلام ولا يكون معناه ما يعرف به من قياس علة او نص
او اجماع فليس بدليل ومن الاستدلال التلازم بين الحكمين بانواعه وهي التلازم بين ثبوتين نحو من صح طلاقه
صح ظهاره وبين نفيين نحو لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية وبين ثبوت ونفي ان كان هذا مباحا لا
يكون حراما وبين نفي وثبوت ان لم يكن هذا جائزا يكون حراما ويذكر ههنا شرع من قبلنا الى اخره
لما جعل بعض الاصوليين شرع من قبلنا ومذهب الصحابي من قبيل الاستدلال ذكرهما المصنف في مباحث
الاستدلال اما شرع من قبلنا فمتفرع على ان النبي صلى الله عليه وسلم هل يجوز ان يكون متعبدا بشرع
من قبلنا واعلم انه يجوز عقلا ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها
ويجوز ان يتعبد بالاجتناب عنها ولا امتناع في ذلك فانه لو امتنع اما لا ~~امتنع~~ لذاته او لعدم المصلحة في ذلك
اي بانه يامره بالعبادة
او لمعنى اخر الاول باطل فانه لو فرض وقوعه لم يلزم عنه لذاته في العقل محال والثاني مبني على وجوب
رعاية المصلحة في افعال الله تعالى وهو باطل وموضع بيانه علم الكلام وبتقدير رعاية المصلحة فلا استبعاد
ان يعلم الله تعالى ان مصلحة النبي قبل نبوته وبعده في تكليفه بشريعة من قبله او باجتنابه عنها فان
مصالح العباد قد تختلف وقد تتفق بحسب الاشخاص والاوقات فانه يجوز ان يكون الشيء مصلحة
بالنسبة الى جميع الناس وفي جميع الاوقات ويجوز ان يكون مصلحة بالنسبة الى قوم دون غيرهم
ويجوز ان يكون مصلحة في الزمان الاول دون الثاني وبالعكس ويجوز اختلاف الشرائع والاتفاق

في الجميع او في البعض والثالث لا بد من بيانه والاصل عدمه اما وقوع التعبد بشرع من قبله فقد اختلف العلماء
في موضعين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبله فمنهم من منعه كان صح
كابي الحسين البصري ومن وافقه من المتكلمين ومنهم من اثبته ثم المثبتون اختلفوا فمنهم من نسبه الى شرع
نوح عليه السلام ومنهم من نسبه الى شرع ابرهيم عليه السلام ومنهم من نسبه الى شرع موسى عليه السلام ومنهم
من نسبه الى شرع عيسى عليه السلام ومنهم من قال ما ثبت انه شرع ومنهم من اثبت التعبد بشرع وتوقف في
التعيين ومنهم من قطع بالجواز وتوقف في الوقوع كالغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين والاختيار
الراجح مما سبقهما واختار ابن الحاجب الاول من الاخرين وصاحب الاحكام الثاني وهو المختار رجحة الاول
من الاخرين ان الاحاديث متضافرة اي متعاونة على انه عليه السلام كان يتعبد يأتي غار حراء فيتحنث فيه
اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بيت الله وهذه امور لا يرشد اليها العقل فلا مصير اليها الا من جهة الشرع
وان شرع من قبله عليه السلام شرع للمكلفين كافة والنبي عليه السلام منهم فيكون متعبدا بذلك الشرع ورد صاحب الاحكام
الوجهين اما الاول فانا لا نسلم ثبوت شيء مما ذكر بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك على انه كان متعبدا به شرعا
لاحتمال ان صلاته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل مثل جملة من افعال الانبياء المتقدمين يكون صح
واندرس تفصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان واستسخار البهائم فانما كان بناء منه على انه لا يحرم قبل ورود ما نقل صح
الشرع واما تركه للميتة فبناء على تعافه نفسه كتعافه لحم الضب واما انه كان متعبدا بذلك فلا واما الثاني فيمنع شرع
من قبله بجميع المكلفين فانه لم ينقل في ذلك نقل يدل على التعميم ليحكم به وبتقدير نقله يحتمل ان يكون زمان نبينا صلى الله
عليه وسلم زمان اندراس الشرائع المتقدمة وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث في ذلك الزمان
واما وجه المختار فهو ان الوقوع يستدعي دليلا والاصل عدمه وما توهم من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه
فمع عدم دلالتها في انفسها فمتعارضة لا يقال لو كان الرسول قبل البعثة متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة
الرسول عليه السلام اهل ذلك الشرع او لزمه المخالطة ليبحث عن اوضاعه لانا نقول ما تواتر من ذلك الشرع
استغنى عن المخالطة وغير المتواتر لا يفيد لانه لا يجب العمل به ولانه قد يمنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع
والثاني ان النبي عليه السلام وامته بعد بعثته هل كانوا متعبدين بشرع من قبله وهو مسئلة الكتاب والمختار
ان ما قص الله تعالى في كتابه العزيز انه كان من شرع من قبلنا او قصه النبي صلى الله عليه وسلم انه كان من شرع من
قبلنا من غير انكار فهو لازم لنا على انه شرعنا والحاصل ان ما ثبت بكتاب الله تعالى او ببيان الرسول انه كان
من شرع من قبلنا لزمنا العمل به على انه شرع لنا ما لم يظهر ناسخه واما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين

ذلك من كتبهم لاحتمال ان يكون المنقول والمفهوم مما حرفوا او بدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف
ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما بينا وقيل يلزمنا العمل بشرع من قبلنا فيما لم يثبت نسخه على
ان ذلك شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما
في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان القران او السنة وقيل العمل بشرع من قبلنا غير لازم حتى يثبت
انه شرع نبينا وجه الاول من الاخيرين المرجوحين قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي
عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى يقع على الايمان والاحكام جميعا لان الاهتداء يحصل بالكل فالاصل
الموافقة فيما لم ينسخ فيجب اتباع شرعهم فيما لم ينسخ وجه الثاني من الاخيرين قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فانه يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته والاصل اختصاص كل امة بشريعة جاء بها نبيهم فان بعث الرسول
الثاني صح — ليس لا للبيان مما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات بشرع
مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مثبتا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه
فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل وجه المختار ان الاصل في الشرع الثابت
قبل بعثة النبي بقاؤه لكن التحريف من اهل الكتب السالفة كان امرا ظاهرا وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير
ولم ينكر صح — منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا في هذا ان يقص الله او رسوله من غير انكار واذا قص الله ورسوله كان دليل
الشريعة وهذا الشرط وهو ان يقص الله او رسوله من غير انكار احتياط في باب الدين ومما يدل على ان هذا
مذهب اصحاب ابي حنيفة انه قد احتج محمد رحمه الله في تصحيح القسمة في العين والمهايأة في المنفعة بقوله تعالى
ومعلوم صح — في قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم صح وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ان محمدا انما احتج به لا بعد اعتقاده بقاء ذلك
الحكم شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم فانه بيان احكام شريعة من قبلنا والمهايأة مفاعلة من الهيأة وهي
الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء كان المتهايئين لما تراضيا على امر رضي كل واحد بحالة واحدة واختارها وقيل المهايأة معناه
المناوبة وهي ان يتراضى الشريكان ان ينتفع هذا بذلك النصف وذاك بالنصف الاخر وهذا بكله في كذا من الزمان
وذاك بكله في كذا من الزمان بقدر الاول   واستدل بمثل انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح الى اخره
واستدل على انه يلزمنا العمل بشرع من قبلنا فيما لم ينسخ بمثل قوله انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح واجيب بانه لا دلالة
له على انه يوحى اليه بعين ما اوحي به الى نوح والنبيين حتى يقال ما باتباعه لشريعتهم بل رد لاستبعاد الايحاء الى بشر
فانه اوحى اليه عليه السلام كما اوحى الى غيره من النبيين ولو سلم ان المراد به انه اوحى اليه بما اوحي به الى غيره من
النبيين فمعناه انه متعبد بمثل شرع من قبله بوحي مبتدا لا بطريق الاتباع لغيره واستدل ايضا بمثل قوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا فانه يدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح واجيب بان المراد انما هو اصل الدين في
بالدين صح

التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي البحث عن شريعة نوح وذلك مع التعبد بها ممتنع وتخصيص
نوح بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد لتشريفه وتكريمه كما خصص روح عيسى بالاضافة اليه ولو
سلم انه لوجوب العمل فكما نعلم من انه متعبد بمثل شرع نوح بوحي مبتدا لا بطريق الاتباع له واستدل ايضا بمثل
ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم امر باتباع ملة ابرهيم والامر للوجوب واجيب بمثله بان المراد بلفظ
الملة انما هو اصول التوحيد دون الفروع الشرعية فان لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية بدليل انه لا يقال
ملة الشافعي وملة ابي حنيفة لمذهبيهما في الفروع الشرعية   المانعون لم يذكر في حديث معاذ الى اخره
المانعون من جواز تعبد الرسول صلى الله عليه وسلم بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا باشياء وجه الاول انه لم يذكر
معاذ في حديثه شيئا من كتب الاولين ومن شرع من قبله عند ذكر مدارك الاحكام وصوبه الرسول فلو كان
شرع من قبلنا مدركا للاحكام لوجب على الرسول اظهاره لمعاذ حين تركه واجيب بانه يحتمل ان يكون معاذ انما تركه
لان الكتاب يشمله فان الكتاب كما يطلق على القران يطلق على التورية والانجيل او لان الاحكام الماخوذة من كتب المتقدمين
قليل الوقوع الثاني انه لو كان النبي عليه السلام بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله لافترض تعلمه علينا على الكفاية ولو
حينئذ المراجعة والبحث عنه كما وجب تعلم القران والاخبار والبحث عنها واللازم باطل واجيب بان المعتبر منها
ما ثبت بالتواتر او الوحي كما شرط اصحاب ابي حنيفة فلا يحتاج الى مراجعته وبحث معهم الثالث ان الاجماع منعقد
على ان شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم نسخت الشرائع السابقة فلا يكون متعبدا بها لان المنسوخ لا تعبد به واجيب بان
معناه ان شريعته ناسخة لما خالفها لا لجميعها لانها لو كانت ناسخة لجميعها للزم نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر
لكونها من الشرائع السابقة   واما مذهب الصحابي فليس بحجة الى اخره   واما مذهب الصحابي فليس بحجة
على صحابي آخر اماما كان او حاكما او مفتيا وليس بحجة على غير الصحابي عند الشافعي وقال ابو سعيد البردعي
انه حجة وتقليده واجب يترك بمذهب الصحابي القياس وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة
لا يجب تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقيل يقلد الشيخان لا غير وقيل يقلد الخلفاء الراشدون واما انهم
في الفضل والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل والمختار عند المصنف فيما لا يدرك
بالقياس نحو المقادير وغيرها وجوب اتباع قول الصحابي فيه والا اي وان لم يجب الاتباع يكون تكذيبا للصحابي
لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول عن مجازفة اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا مدخل للراي فيه
لان الفرض انه مما لا يدرك بالقياس فتعين التوقيف اي السماع والتنصيص من رسول الله والا يلزم تكذيب
الصحابي ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين من النصوص انما نقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم
على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فتعين التوقيف واما مذهب الصحابي فيما يعقل

بالقياس فوجه قول الكرخي بعدم جواز تقليد الصحابة انه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لا وجه لانكاره
واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكان قولهم مترددا بين
الصواب والخطأ كقول غيرهم واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز للمجتهد الآخر تقليد الصحابي وترك
القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقول الصحابي كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين
واحتج ابو سعيد البردعي بان رأي الصحابة اقوى واولى من رأي غيرهم لاحتمال التوقيف والسماع في قول
الصحابة بل الظاهر والغالب من حالهم انهم يفتون بالخبر وانما يفتون بالرأي عند الضرورة ويشاورون مع
الغير ثم لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجدوا اشتغلوا بالقياس ولرجحان الاصابة فيهم لاختصاصهم بمزية
الصحبة ومشاهدة طريق الرسول في بيان احكام الحوادث والاحوال التي نزلت فيها النصوص وهو المختار احتج
الثاني اي القائل بان مذهب الصحابي ليس بحجة بانه لو كان مذهب الصحابي حجة لتناقضت الحجج واللازم باطل
قطعا بيان الملازمة ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا كمسائل الجد وليس قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر
حتى يكون احدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض واجيب بمنع الملازمة فان التناقض مندفع بترجيح المكلف
احد القولين على الآخر ان امكن وان لم يمكن الترجيح فالتوقف او التخيير كأخبار الآحاد والاقيسة المتخالفة
النافون قالوا لو كان مذهب الصحابي حجة على غيرهم لجاز التقليد للمجتهد مع قدرته على الاجتهاد وتمكنه منه
واللازم باطل فان التقليد ممتنع عند التمكن من الاجتهاد كما في الاصول واجيب بانه لا يمتنع ان يكون مذهب
الصحابي حجة واذا كان حجة لا يكون عمل المجتهد به تقليدا لان التقليد هو العمل بقول غيره بلا دليل واذا كان
قول الصحابي حجة لا يكون العمل به بلا دليل المخصص بان قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة احتج بقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي والمخصص بان قول الخلفاء الراشدين واما انهم حجة احتج بقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واجيب عنهما بانه لا دلالة فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه وعند ذلك فقد
امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه ولو سلم
عمومه فالمراد المقلدون لان خطابه للصحابة وغير المخاطبين مثلهم   القاعدة الثالثة في الاجتهاد و
تبعه الاجتهاد الى آخره   لما فرغ من القاعدة الثانية شرع في القاعدة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه الاجتهاد
لغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مشق ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد فلان
في حمل التبنة وفي اصطلاح الاصوليين الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام
الشرعية وقد عرف الفقيه حيث عرف الفقه والاستفراغ قد يكون من الفقيه وقد يكون من غير الفقيه فقيد
الفقيه يخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع وقد يتعلق بغير الوسع من احوال

النفس وغيرها فقيد الوسع يخرج استفراغ الفقيه غير الوسع واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لطلب ظن وقد
يكون لطلب علم فقيد الظن احتراز عن القطع والشرعية احتراز عن العقلية والحسية وسمي عن الاستغراق فانه
ليس كل مجتهد محيطا بالاحكام كلها بالفعل وفي الاستفراغ اشارة الى خروج اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان
الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا والمجتهد وهو المتصف بالاجتهاد شرطان الاول
ان يعلم من اصول الدين ما يتم به نسبة الاحكام الى الله تعالى من وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات
ويستحقه من الكمالات وانه واجب الوجود لذاته وانه قديم حي عالم قادر مريد متكلم وانه يجوز ان يكلف العباد
وانه بعث الرسول وان يعرف معجزته وشريعته وان يكون مصدقا بالرسول وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر
على يديه من المعجزات والآيات الباهرة ليكون فيما يسنده اليه من الاقوال والاحكام محققا ولا يشترط ان يكون عارفا بدقائق
علم الكلام متبحرا فيه كالمشاهير من المتكلمين بل ان يكون عارفا بما يتوقف عليه الايمان مما ذكرناه ولا يشترط ان يكون
مستند علمه في ذلك الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه كالجاري من عادة
الفحول من اهل الاصول بل ان يكون عالما بادلة هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل والثاني ان يعلم مدارك
الاحكام الشرعية واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالاتها على مدلولاتها واختلاف مراتبها وشروطها المعتبرة
فيها وان يعرف فيها جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الاحكام منها قادرا على تحريرها وتقريرها والانفصال
عن الاعتراضات الواردة عليها وانما يتم ذلك بان يكون عارفا بالرواة وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم
عالما متقنا وان يكون عارفا باسباب النزول والناسخ والمنسوخ في النصوص الاحكامية وان يعلم من اللغة والنحو
ما يكون آلة له في الاستثمار ولا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل بل ان يكون قد حصل
من اللغة والنحو ما يعرف به اوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الالفاظ من
المطابقة والتضمن والالتزام والمفرد والمركب والكلي والجزئي والحقيقة والمجاز والتواطؤ والاشتراك والترادف
والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه
والايماء ونحو ذلك مما ذكر في القاعدة الاولى وذلك كله انما يشترط في المجتهد المطلق المتصدي للفتوى والحكم في
جميع مسائل الفقه واما في بعض الاحكام فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بذلك البعض خاصة وما لا بد منه فيه
ولا يضره جهله بما لا تعلق له به مما يتعلق بباقي مسائل الفقه   والمجتهد فيه الاحكام الشرعية الى آخره   ما فيه الاجتهاد
ما هو من الاحكام الشرعية دليله ظني فقولنا من الاحكام الشرعية احتراز من الاحكام العقلية واللغوية
والحسية وقولنا دليله ظني احتراز عما كان دليله قطعيا من الاحكام كالعبادات الخمس ونحوها فانها ليست محلا
للاجتهاد فيها لان المخطئ فيها يعد آثما والمراد بالمجتهد فيه ما لا يعد المخطئ فيه باجتهاده آثما   مسئلة المختار

[illegible]

انه عليه السلام كان متعبدا الى آخره اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه
والمختار عند المصنف انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه اولا ثم بالاجتهاد ثانيا وقيل يجوز
ان يكون متعبدا بالاجتهاد مطلقا وقيل لا يجوز ان يكون متعبدا بالاجتهاد مطلقا وقيل ان النبي صلى الله عليه وسلم
يجتهد في الحروب دون الاحكام الشرعية المجوز مطلقا احتج بقوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تصور
فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وبقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتب الله تعالى
النبي على الاذن لهم ونسبه الى الخطا، وذلك انما يتوجه فيما لا يكون حكمه بالوحي فتعين ان يكون بالاجتهاد لان
الرسول لا يحكم عن تشهي النفس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى وبقوله عليه السلام لو استقبلت من امري
ما استدبرت لما سقت الهدي فان سوق الهدي الصادر من الرسول عليه السلام لا يصح ان يكون عن وحي بالوحي
لانه لا يجوز للرسول عليه السلام ان يبدل الوحي من تلقاء نفسه واذا لم يكن بالوحي تعين ان يكون بالاجتهاد واستدل
ابو يوسف على ان الرسول عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين
الناس بما اراك الله وجه الاستدلال بها كما ذكره ابو علي الفارسي ان الاراءة اما من الراي الذي هو الاجتهاد او
من الرؤية بمعنى الابصار او بمعنى العلم لا جائز ان يكون من الرؤية بمعنى الابصار لان المراد بما في قوله تعالى بما اراك الله هو
الاحكام واراءة العين في الاحكام مستحيلة لان الاحكام لا تكون مبصرة ولا جائز ان يكون من الرؤية بمعنى العلم لانه ح
يكون الاراءة الاعلام وهو متعد الى ثلاثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع
الى الموصول وهو في حكم الملفوظ فتعين ان يكون من الراي والمعنى بما جعله الله لك رايا واجيب بان معناه الاعلام من
الرؤية بمعنى العلم وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وقد حذف المفعولان وحذفهما جائز واستدل ايضا على ان الرسول
عليه السلام كان متعبدا بالاجتهاد بان الاجتهاد للحكم والعمل به اكثر ثوابا لانه اشق وما هو اشق اكثر ثوابا لقوله عليه السلام
لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر تعبك وقوله عليه السلام افضل العبادات احمزها اي اشقها فلو اختص الامة
بالاجتهاد لكانوا افضل منه وهو ممتنع واجيب بان شرط الاجتهاد فقد امر اكبر وهو العلم بالاحكام بالوحي
فلا اثر للاجتهاد في الفضل بالنسبة الى النبي عليه السلام الذي هو متصف بما هو اكبر من الاجتهاد واستدل ايضا
بان النبي عليه السلام اعلم بطريق استنباط الاحكام من العلماء المجتهدين لسلامة نظره وبعده عن الخطا، وبعده
عن الاقرار على الخطا، فلو لم يقض بالاجتهاد لكان تاركا حكم الله تعالى في ظنه على بصيرة وهو حرام بالاجماع واجيب
بان ذلك فرع تعبده بالاجتهاد فانه انما لم يقض بالاجتهاد لانه غير متعبد بالاجتهاد ~~لانه غير متعبد بالاجتهاد~~
فلا يكون تاركا حكم الله تعالى ولئن سلم انه لا يكون فرع تعبده بالاجتهاد لكن وجوب العمل به في حقه مشروط بعدم
معرفة الحكم بالوحي وهذا الشرط مما لم يتبين في حقه عليه السلام فلا يشترط الماتن وما ينطق عن الهوى ان هو

الا وحي يوحى الى آخره الماتن من تعبد الرسول بالاجتهاد احتج بوجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى اقتضى ان يكون الحكم الصادر عن النبي عليه السلام بالوحي والاجتهاد ليس بوحي فلا يجوز ان يصدر عن
الرسول الحكم بالاجتهاد واجيب بان الظاهر ان المراد رد على منكري القران حيث قالوا افترى على الله فيكون
المعنى ان ما نطق به قرانا فهو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه من الوحي ولئن سلم ان كل ما صدر عنه بالوحي فلا نسلم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون من الوحي فاذا تعبد الرسول عليه السلام بالاجتهاد بالوحي لم ينطق الا عن
وحي الثاني لو كان الرسول عليه السلام متعبدا بالاجتهاد لجاز ان يخالف في الحكم الثابت بالاجتهاد ولجاز ان لا
يذم مخالفه لان الحكم الثابت بالاجتهاد من لوازمه جواز مخالفته وعدم الذم لمخالفه واللازم باطل واجيب
بالمنع فانا لا نسلم ان الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز مخالفته وذلك لان الحكم الثابت بالاجماع الذي يكون مستنده اجتهادا
ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان الثابت بالاجتهاد امتنعت مخالفته فالثابت باجتهاد النبي عليه السلام احق
بان لا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه السلام متعبدا بالاجتهاد لما تاخر عن اجوبة كثير من الاحكام واللازم
باطل فانه توقف كثيرا في احكام الوقائع وانتظر الوحي واجيب بان التوقف لانتظار الوحي المشروط عدمه في الاجتهاد
فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن نص يثبت به الحكم او بانه انما توقف لاستفراغ الوسع في الاجتهاد والرابع انه عليه السلام
كان قادرا على تحصيل اليقين بالاحكام بواسطة الوحي والقادر على اليقين يحرم عليه الظن كما ان من عاين القبلة
لا يجوز له الاجتهاد فيها واجيب بالقول بالموجب اي سلمنا ان القادر على اليقين يحرم عليه الظن لكن حين
عمل بالاجتهاد لم يكن قادرا على اليقين لان اليقين انما يكون بالوحي وحين عمل بالاجتهاد لم يكن الوحي حاصلا
وجه المختار ان اجتهاده الى آخره وجه المختار وهو انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحي
فيما لم يوح اليه اولا ثم بالاجتهاد ثانيا ان اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وان كان صوابا فهو ضروري ولا
يصار اليه الا عند فقد النص والوحي نص واصل ولا عدول عن الاصل الا الضروري الا للعجز عن الاصل
طلب صح فوجب عليه طلب عدم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء
في موضع يرجى وجوده، وصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين
ومدة الانتظار ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان يفوت الحكم في الحادثة فح يسقط طمعه عن الوحي
فيحكم بالاجتهاد مسئلة ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا الى آخره ليس كل مجتهد في العقليات
مصيبا بالاتفاق ومخالف ملة الاسلام آثم مطلقا سواء نظر وعجز عن معرفة الحق او لم ينظر اذ حقية ملة
الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار فلا مجال للتغبية بالاجتهاد ام بعدم وقال الجاحظ وعبد الله بن
الحسن العنبري من المعتزلة مخالف ملة الاسلام ان نظر واجتهد فادى اجتهاده الى معتقده فلا اثم بخلاف

المعاند وقال الجاحظ المجتهد سواء كان اجتهاده في نفي ملة الاسلام ام في غيره مخطئ اذا لم يكن مطابقا للواقع واوّل نفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام التي ليست بكفر صريح كنفي الرؤية لا في الكفر الصريح فان المخطئ فيه آثم وزاد العنبري بان قال كل مجتهد في العقليات مصيب فان عني بالاصابة مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد احال وخرج عن المعقول لاستلزام النقيضين لانه يلزم ان يكون العالم حادثا وليس بحادث في الواقع عند اختلاف الاجتهاد وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والاثبات بحسب اختلاف اجتهادين وان عني بالاصابة انه اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد وانه معذور في المخالفة غير آثم فهو قول الجاحظ وهو باطل

سمعا لحجة الجمهور ان الامة من السلف قبل ظهور مخالف اجمعوا على قتال الكفار مطلقا سواء كانوا جاحدين او غير جاحدين نظروا او لم ينظروا وانهم من اهل النار من غير فرق ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك من الامة المعصومين عن الخطاء القائلون بان المجتهدين في نفي ملة الاسلام لا اثم عليهم قالوا لو كلفوا باعتقاد نقيض معتقدهم الذي ادى اليه اجتهادهم لكان تكليف ما لا يطاق واللازم باطل اجاب بان اعتقاد نقيض معتقدهم غير ممتنع بل هو ممكن الوصول اليه بالادلة المنصوصة عليه

مسئلة لا اثم على مجتهد في حكم شرعي اجتهادي الى الغير القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد مخطئ في حكم شرعي اجتهادي اي الذي لا قاطع فيه وبشر المريسي وابو بكر الاصم يؤثمان المخطئ من غير تكفير ولا تفسيق فانها قالا ما من مسئلة الا والحق فيها معين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو آثم غير كافر ولا فاسق لنا حصل العلم الضروري بالتواتر ان الصحابة تكرر اختلافهم في الفروع فيما بينهم اختلافا شايعا ولا نكير لاحد منهم على غيره ولا تأثيم بعضهم بعضا لا بطريق التعيين ولا بطريق الابهام مع القطع بانه لو خالف احد في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لبادروا الى تخطيته وتأثيمه فلو كانت المسائل الاجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل في كونها قطعية وما تؤثما على المخالف فيها لانكروا واثموا كما انكروا على من خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأثيمه لاستحالة تواطئهم على الخطاء

مسئلة اما فيه نص فمقصر المجتهد في طلبه الى الخ المسئلة الفقهية الظنية اي التي لا قاطع فيها لا تخلو اما ان يكون فيها نص او لا فان كان فيها نص فان قصر المجتهد في طلبه فهو مخطئ آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر في الطلب وافرغ الوسع فيه لكن تعذر الوصول اليه اما لبعد المسافة او لاخفاء الراوي له وعدم تبليغه فلا اثم لعدم تقصيره وما لا نص فيه فالجبائي وابنه والقاضي ابو بكر وابو الهذيل قالوا كل مجتهد فيه مصيب وحكم الله تعالى تابع لظنه ولا يكون الحق فيه واحدا بل الحق فيه متعدد وحكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب على ظنه ومن هولاء من سوى بينها ومنهم من قال ان احدها احق وقيل الحق واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا لان الطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب هو الاشبه

عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه فقيل انه لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق فمن ظفر به فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ وقيل عليه دليل والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابن فورك على ان عليه دليلا لكن ليس بقطعي بل بدليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وابو بكر الاصم على انه مصاب بدليل قطعي والمخطئ آثم عند عدم الظفر به لتقصيره ونقل عن الائمة الاربعة الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد رضي الله عنهم التصويب والتخطئة وقيل في المخطئ اذا اخطأ انه مخطئ ابتداء اي مخطئ في اجتهاد وانتهاء اي مخطئ فيما ادى اليه اجتهاده والمختار عند اصحاب ابي حنيفة ان المجتهد المخطئ اي الذي لم يصب الحق عند الله مصيب ابتداء اي في حق عمله حتى ان عمله يقع صحيحا شرعيا كانه اصاب الحق عند الله تعالى ومخطئ انتهاء اي المطلوب اي الحق عند الله المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فتبين ان الذي اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله

لنا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان الى الخ احتج المصنف على انه ليس كل مجتهد مصيبا بانه لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بالضرورة وبيان الملازمة ان كل مجتهد لو كان مصيبا فالمجتهد اذا ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده قطع بان الحكم كذلك ضرورة علمه بان كل مجتهد مصيب واذا قطع استمر قطعه اذ الاصل بقاء الشيء على ما كان واستمرار قطعه بما ادى اليه ظنه المستفاد من الاجتهاد مشروط ببقاء ظنه لانه لو تغير ظنه وجب الرجوع عما ادى اليه اجتهاده بالاجماع فيلزم علمه بما ادى اليه اجتهاده وظنه في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين ضرورة اقتضاء العلم عدم احتمال النقيض واقتضاء الظن احتمال النقيض لا يقال الملازمة ممنوعة لانه لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن وهو ممنوع لانه ينتفي الظن بوجود العلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض فلا يمكن اجتماع الظن مع العلم وما لا يمكن اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له لانا نقول نحن قاطعون بانا ظانه عند بقاء الامارة الموجبة لاستمرار القطع فلا يمكن منعه وغايته انه يلزم على تقدير ان يكون كل مجتهد مصيبا بقاء الظن عند استمرار القطع وعدم بقاء الظن وهو محال لازم على تقدير ان يكون كل مجتهد مصيبا فيلزم ان يكون المقدر محالا لاستلزامه المحال وهو المطلوب فالتمسك المذكور مقوّ للحجة المذكورة وايضا لو انتفى ظن ما ادى اليه الاجتهاد بالعلم به لاستحال ظن بعض ما ادى اليه الاجتهاد مع ذكر الحكم لاجل العلم فانه عند ظن بعض ما ادى اليه اجتهاده يكون ما ادى اليه الاجتهاد موهوما واذا كان ظن ما ادى اليه الاجتهاد ينتفي بالعلم به فبالحري ان ينتفي وهم ما ادى اليه الاجتهاد اللازم لظن بعض ما ادى اليه الاجتهاد بالعلم به فيلزم ان ينتفي عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد وهم ما ادى اليه الاجتهاد فيلزم عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد

قطعي صح

اشقاء ظن بعض ما ادى اليه الاجتهاد لاشقاء لازمه ويلزم استحالة ظن بعض ما ادى اليه الاجتهاد عند
العلم بما ادى اليه الاجتهاد لكنه لا يستحيل ظن ما ادى اليه اجتهاده للاجماع على انه يجوز ظن بعض الحكم نقيض
عند ذكر الحكم وايضا قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين
ففهمناها سليمان يدل على انه ليس كل مجتهد مصيبا بانه انه خصص سليمان بفهم الحق في الواقعة وذلك يدل على
عدم فهم داود له والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة وان المصيب واحد
وايضا اطلقت الصحابة الخطاء في الاجتهاد كثيرا وشاع وذاع ولم ينكر احد فيكون اجماعا منهم على ان المصيب
واحد فمن ذلك ما روى عن ابي بكر رضي الله عنه انه قال اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن
خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ومنه ما روي عن عمر انه حكم بحكم فقال رجل حضره هذا
والله الحق فقال عمر ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا ومن ذلك ما روى ان عليا وابن مسعود
وزيدا رضي الله عنهم خطأوا ابن عباس في ترك العول وروى عن ابن عباس تخطئتهم فيه وقال من باهلني باهلته
ان الله لم يجعل في مال واحد نصفا ونصفا وثلثا ولا نكير لبعضهم على بعض في التخطئة وكان ذلك اجماعا على ان الحق
من ان فيهم ليس الا واحدا وايضا الامة اجمعوا على تجويز المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما
ادى اجتهاده اليه لم يكن للمناظرة معنى ولا فائدة وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه مخالفه حق
وانه مصيب فيه والمناظرة اما لمعرفة ان ما صار اليه خصمه صواب او ليرده عنه فان كان الاول ففيه تحصيل
الحاصل وان كان الثاني فقصد كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده انه صواب يكون حراما وايضا
اجتماع الفساد والصحة والحظر والاباحة والوجود والعدم في محل واحد وزمان واحد محال والقول بان
كل مجتهد مصيب يفضي الى اجتماع المتقابلين منها في شخص واحد في زمان واحد وذلك لان القياس حجة في حق
الجميع كالنص لانه خلف النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت بالقياس فكان حكم القياس
شاملا للجميع كحكم النص فيجتمع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان المقلد اذا استفتى احد المجتهدين
افتاه بالحظر الذي ثبت عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاه بالاباحة التي ثبت
عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع فكان الحظر والاباحة مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد
وهو محال والمحال لا يكون حكما شرعيا قوله وصحة التكليف اشارة الى جواب من يقول لا بد لصحة التكليف
بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع تقرير الجواب ان صحة التكليف
تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابته ابتداء وانما قلنا لم يصح التكليف اذا كلفوا باصابة ما عند الله
من الحق ولم يكلفوا بها اما لعدم الدليل عليه او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة

فان اصابوا اجروا وان اخطأوا اعذروا واجروا على الطلب وكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق
فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع المصوبة وكلا آتينا حكما وعلما الخ المصوبة اي القائلون بان كل مجتهد
مصيب احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى في حق داود وسليمان عليهما السلام وكلا آتينا حكما وعلما ولو كان
احدهما مخطئا لم يكن ما صار اليه حكما لله تعالى ولا علما فلم يحسن اجاب بانه لا يمتنع الخطاء في حادثة اطلاق انه
اوتي حكما وعلما فانه غاية الاية الدلالة على ان كل واحد اوتي حكما وعلما وهو يكون في سياق الاثبات فيختص وليس
فيه ما يدل على انه اوتي حكما وعلما فيما حكم به على انه امكن حمل ذلك على انه اوتي حكما وعلما في العمل اي الاجتهاد دون
اصابة المطلوب الثاني قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وجه الاحتجاج به انه عليه السلام
جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان فيهم مخطئ لما كان الاقتداء
به هدى بل ضلالا اجاب بان كون الاجتهاد خطأ لا ينافي كونه هدى لان العمل بالاجتهاد واجب على المجتهد
وعلى من يقلده سواء كان مخطئا او غير مخطئ والهدى فعل ما يجب على المكلف وكما صح ان يقال كل مجتهد في اتباع ظنه
مهتد صح لمقلده ذلك لانه فعل الواجب عليه اجماع الثالث اتفاق الصحابة على تسويغ خلاف بعضهم لبعض
وتولية الخلفاء منهم القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الاحكام من غير نكير لاحد منهم ولو كان في اجتهادهم
خطأ لما سوغوه ولما لم يسوغوا ترك الانكار على مانعي الزكوة وكل منكر انكروه اجاب بانا لا نم انهم انما لم ينكروا لان
كل مجتهد مصيب بل انما لم ينكروا لانهم اجمعوا على وجوب اتباع كل مجتهد ظنه ولم يجز الانكار لعدم تعين المخطئ الرابع
انه كلف المجتهدون اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى بغالب الراي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كان
ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطاء فعلم
انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الراي مكلفون باصابة الحق ولا يتحقق التكليف بالاصابة بالنظر الى وسعهم الا
بان يجعل الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا وكان واحدا لم يكن في وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء دليله
وكان التكليف بالاصابة تكليف ما ليس في الوسع واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق تحقيقا لشرط التكليف
باصابة الحق اذ القدرة عليها شرط به فلا يتحقق التكليف بدونه كما قيل في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين
للقبلة حالة الاشتباه وجعل الجهات كلها قبلة في حقهم على ما قال الله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل
واحد الى جهة تأدى الفرض عنهم جميعا ولا يسقط الفرض عنهم الا باصابة المامور به وهو التوجه الى الكعبة
فلو لم يصر كل الجهات بمنزلة القبلة في حقهم لما تأدى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطأ المستدبرين
وانما عين هذا الوجه وهو جهة المستدبر لان المستدبر ليس بمتوجه الى القبلة بوجه وكان خطأ من كل وجه
فاما من وقع يمينه او يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه

وهو العذار قوله وتعدد الحق ممكن جواب عن سؤال يرد عليهم تقرير السؤال ان القول بتعدد الحقوق يفضي الى الجمع
بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في واحد اذ يلزم ان يكون متروك التسمية عمدا حلالا وحراما شيء م
والنكاح بلا ولي صحيحا وفاسدا وذلك محال تقرير الجواب ان تعدد الحق ممكن بان يكون الحظر حقا والاباحة
حقا ايضا في شيء واحد مع اختلاف الدليل على التعدد ومع اختلاف الشرائع بان بعث الله رسولين في قومين
مختلفين على اقتصار رسالة كل واحد منهما على قومه ومع اختلاف الزمان كما اذا نسخ الحظر بالاباحة والاباحة
بالحظر في رسول واحد في زمانين فليمكن مع اختلاف المكلفين اي كما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان شريعة صح
جاز التعدد عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة في حق آخر والقائل باستوائها
الى آخره القائل باستواء الحقوق احتج بان دليل الحقوق وهو التكليف باصابة الحق للكل لم يوجب تفاوتا بين
الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى اجتهاد كل مجتهد اليه حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلا
مرجح والقائل بتفاوت الحقوق وان واحدا من الجملة احق قال استواء الحقوق يقطع التكليف اي يؤدي الى
سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس
واعمال الفكر في الطلب فائدة بل يختار كل مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتحان كالمصلي في جوف الكعبة يختار التوجه
الى اي جهة شاء من غير بذل المجهود وفيه اسقاط درجة العلم والنظر لان المقصود من النظر اظهار الصواب
باقامة الدليل عليه فاذا كان الكل على السواء في الحقيقة لم يبق للمناظرة فائدة اجاب المصنف عن الوجه الرابع
للمصوبة بانه صح التكليف في نفس الطلب فانهم كلفوا الاجتهاد والطلب للاصابة والكل مصيبون في الاجتهاد
والطلب ولا يستلزم اصابة المطلوب فانهم غير مكلفين باصابة ما عند الله من الحق اما لعدم الدليل او لخفائه بحيث
لا يصل اليه كل واحد فانهم ان اصابوا المطلوب اجروا وان اخطأوا اعذروا واجروا على الطلب فلم يلزم
تكليف ما ليس في الوسع والجواب عن مسألة القبلة انا لا نسلم ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان المسألة على الاختلاف
والمذهب عند اصحاب ابي حنيفة ان المجتهد في القبلة يخطئ ويصيب كغيره من المجتهدين فان اصحاب ابي حنيفة
قالوا في قوم صلوا مؤتمين اي جماعة متحرين في القبلة واختلفوا فيها فمن علم منهم حال امامه وهو مخالف امامه
في جهته فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبلة ولو كان الكل صوابا والجهات قبلة لما فسدت صلوته
مسألة العقلاء على امتناع تقابل الدليلين العقليين الى آخره اتفق العقلاء على امتناع تقابل الدليلين
العقليين اي القطعيين بالنفي والاثبات لان الدليل العقلي يجب ان يكون مدلوله ثابتا في نفس الامر فلو تقابل
الدليلان العقليان لزم حصول مدلولهما في نفس الامر كالدليل الدال على حدوث العالم والدليل الدال على قدمه
فيلزم اجتماع النقيضين واختلف في تقابل الامارات الظنية وتعادلهما فالجمهور على جواز تقابل الامارات

الظنية ومنعه الكرخي وقال لو تعادلا فاما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحدهما على التعيين او يعمل باحدهما على سبيل
التخيير او لا يعمل بواحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين
واحالته ظاهرة واما الثاني فتحكم لان العمل باحدهما على التعيين دون الاخرى مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل
واما الثالث فلانه يلزم تخيير المجتهد في المسائل الاجتهادية وهو مردود بالاجماع واما الرابع فلانه جمع بين النقيضين
لانه لا يقول لا حرام ولا حلال وفي الواقع احدهما ورفع النقيضين مستلزم الجمع بين النقيضين واجيب بانه يعمل
بهما اي بمجموعهما بان يكونا كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف في ان كلا منهما وقف الاخرى منعه في ترتب مقتضاه
عليه فيقف المجتهد عنهما او يتخير بينهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه كما جاز التخيير بالنص جاز
بالامارتين قوله الاجماع على امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد على الاطلاق ليس بصحيح فان الاجماع على
امتناع التخيير فيما اذا كان احدى الامارتين راجحة على الاخرى واما عند تعادل الامارتين فلا او لا يعمل
بواحد منهما ويتساقطان ولا يلزم اجتماع النقيضين وانما يلزم اجتماع النقيضين ان لو اعتقد نفي الحكمين في
نفس الامر اما اذا لم يعتقد شيئا من ذلك فلا مسألة اذا اداه اجتهاده الى حكم الى آخره اذا حصل
للمكلف اهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل فان اجتهد فيها واداه اجتهاده الى حكم فيها لم يجز له تقليد
غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه بالاتفاق وان لم يكن قد اجتهد فيها فالاكثر على منع التقليد
ايضا وقيل المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما يفتي به ولا يكون ممنوعا من التقليد فيما يخصه اي يتعلق
بنفسه وقيل يجوز له التقليد فيما يخصه اذا فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد فيما لا يفوت
وقته باشتغاله بالنظر والاجتهاد وقيل يجوز له التقليد مطلقا سواء كان مما يفتي به او مما يخصه فات وقته باشتغاله
بالنظر او لم يفت وعن ابي حنيفة في ذلك قولان وعن محمد بن الحسن جواز تقليد المجتهد لغيره من المجتهدين ان كان
غيره من المجتهدين اعلم منه وقال ابن شريح يجوز تقليد العالم من هو اعلم منه اذا تعذر عليه وجه الاجتهاد
وقال الشافعي والجبائي يجوز للمجتهد ان يقلد واحدا من الصحابة اذا كان مترجحا في نظره على غيره ممن خالفه
وان استووا في نظره تخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وقيل يجوز له ان يقلد صحابيا وتابعيا
دون من عداهم واحتج المصنف على ان المجتهد لا يجوز له تقليد مجتهد آخر سواء كان اعلم منه او لم يكن بان
المجتهد متمكن من الاصل اي الاجتهاد فلا يجوز له ان يصير الى تقليد غيره الذي هو بدل كغيره من البدلات
المجوز اي القائل بانه يجوز للمجتهد ان يقلد مجتهدا آخر مطلقا احتج بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وجه الاحتجاج انه تعالى امر بالسؤال وادنى درجاته اباحة المسؤول واعتقاد قوله وليس المراد
به من لم يعلم شيئا اصلا بل المراد من لم يعلم تلك المسألة ومن لم يجتهد في المسألة وان كانت له اهلية الاجتهاد

فيها غير عالم بها فكان داخلا تحت عموم الاية اجاب بان كل مجتهد اهل الذكر لان المراد باهل الذكر اهل العلم
اى المتمكن من تحصيل العلم باهليته فيما يسأل عنه لا من العلم بالمسألة المسؤول عنها حاضر عنده لانه وان
اهل الشى من هو متاهل لذلك الشى لا من حصل له ذلك الشى والاصل تنزيل اللفظ على ما هو حقيقة فيه
وعلى هذا فتخصص الاية بسؤال من ليس من اهل كالعامى لمن هو اهل له والذى يدل على ذلك قوله تعالى ان العلم
كنتم لا تعلمون المخصص اى العامل بان المجتهد قبل الاجتهاد يجوز ان يقلد الصحابة احتج بقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابى كالنجوم وقد سبق الكلام على هذا وجوابه انه خطاب مع عوام الصحابة فصل التقليد العمل
بقول الغير بغير حجة الى اخره التقليد لغة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها فى عنقه وفى الاصطلاح
التقليد هو العمل بقول الاخر من غير حجة ملزمة وذلك كالاخذ بقول العامى واخذ المجتهد بقول من هو مثله
فعلى هذا ليس الرجوع الى قول النبى صلى الله عليه وسلم ولا الرجوع الى الاجماع ولا رجوع العامى الى قول المفتى ولا
رجوع القاضى الى العدول بتقليد لعدم خلوه عن الحجة الملزمة وان سمى ذلك تقليدا بعرف الاستعمال فلا مشاحة
فى التسمية والمفتى لا بد وان يكون من اهل الاجتهاد وهو العالم باصول الفقه ومبادئها من اصول الدين وبالادلة
السمعية المفصلة واختلاف مراتبها وجهات دلالتها وبما يتوقف العلم بذلك عليه من العقليات وبالناسخ والمنسوخ
منها والمتعارضات وجهات الترجيح فيها وان يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية ويجب
له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية لا لجهة الرياء والسمعة متصفا بالسكينة
والوقار ليرغب المستمع فى قبول ما يقول كافيا بنفسه غنيا عما فى ايدى الناس حذرا من التنفير عنه والمستفتى ان كان
من اهل الاجتهاد فقد سبق الكلام فيه وان كان عاميا صرفا لم يحصل له شئ من العلوم او محصلا قد ترقى عن رتبة
العامة بتحصيل بعض العلوم المعتبرة فى رتبة الاجتهاد فوظيفته اتباع قول المفتى على المختار وما فيه الاستفتاء
فهى المسائل الظنية الاجتهادية مسئلة لا يجوز التقليد فى الاصول كوجود البارى الى اخره اختلفوا فى جواز
التقليد فى المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد كوجود البارى وصفاته وما يجوز عليه وما يجب له وما يستحيل
عليه والمختار عند المحققين انه لا يجوز التقليد فيها واجاز العنبرى والحشوية التقليد فيها وقيل الواجب على
المكلف فيها التقليد والنظر فيها والاجتهاد فيها حرام والدليل على المختار من وجوه الاول ان الاجماع من
السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى والتقليد لا يحصل المعرفة لجواز كذب المفتى المخبر بذلك لانه غير معصوم
ومن لا يكون معصوما يجوز كذب خبره فلا يفيد خبره العلم وايضا لو افاد التقليد العلم لكان العلم بذلك اما ان يكون ضروريا
او نظريا والاول باطل والا لما خالف فيه اكثر العقلاء والثانى يستلزم الدليل لان النظرى مستلزم للنظر المستلزم
للدليل والاصل عدم الدليل المفضى اليه الوجه الثانى ان النظر واجب وفى التقليد ترك الواجب فلا يجوز والدليل

العلم م

على وجوب النظر كثير منها قوله تعالى ان فى خلق السموات والارض لاية وقال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه
ولم يتفكر فيها فوا عدا على ترك التفكر والنظر فيها فدل على وجوبه الثالث ان التقليد مذموم شرعا لقوله تعالى
فى مواضع كثيرة من القران منها قوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون ذكر ذلك فى معرض الذم لهم
القائلون بان النظر ليس بواجب فى مسائل الاصول احتجوا بوجوه الاول انه لو وجب النظر لما نهى عنه والملازمة
ظاهرة واللازم باطل لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون فى مسئلة القدر وقال
انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فيها ولقوله تعالى ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا والنظر يفضى الى فتح باب الجدل
فيكون منهيا عنه والجواب عن السنة ان المنهى عنه التكلم فى هذه المسئلة خاصة لا على وجه الاستقامة لا النهى
مطلقا م عن النظر وكيف يكون النظر مطلقا منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله تعالى ويتفكرون فى خلق
السموات والارض ورد ذلك فى معرض الثناء والمدح وعن الكتاب ان المراد انما هو الجدل الباطل على ما قال تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتى هى احسن ولو كان الجدال بالحق
منهيا عنه لما كان مأمورا به الثانى لو وجب النظر لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان النظر واجبا على الصحابة
لنقل مباحثهم ومناظراتهم فى مسائل الاصول الاعتقادية كما نقل مناظراتهم فى الفروع ولما لم ينقل ذلك علم ان النظر
غير واجب والجواب انه كذلك اى الصحابة اولى بالنظر ولو لم يثبت النظر فى مسائل الاصول لهم لادى الى نسبتهم
الى الجهل بالله تعالى قطعا وهو باطل واذا كانوا عالمين بذلك وليس العلم بذلك من الضروريات فتعين استناده
الى النظر والدليل وانما لم ينقل عنهم المناظرة فى ذلك لا لعدم وجوب النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم ولعدم
الاحتياج الى الاكثار فى الكلام والمناظرة لنقاء سرائرهم وصفاء عقائدهم وصحة اذهانهم ومشاهدتهم آثار الوحى
والتنزيل فانها امور تعد النفوس الزكية لدرك الامور الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب
الحسية والعوائق الجسمية بخلاف الفروع لانها اجتهادية ظنية والظنون متفاوتة فيحتاج الى المناظرة
متقابلة م
النظر صح الثالث لو وجب فى مسائل الاصول لوجب الانكار على ترك النظر من العامة وهم اكثر الخلق والملازمة ظاهرة
والتالى باطل لانه لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة والتابعين الى زماننا هذا الانكار
على من كان فى زمانهم من العوام ومن ليس له اهلية الاجتهاد على ترك النظر بل كانوا حاكمين باسلامهم مقررين لهم
على ما هم عليه والجواب عنه انه انما لم ينكروا عليهم ترك النظر لان المعرفة والنظر المفضى اليها كانت حاصلة
لهم فانه ليس المراد بالنظر تحرير الادلة وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما فعله المتكلمون وانما
المراد الدليل الجلى وانه حاصل لهم بايسر نظر مسئلة المختار ان المحصل لعلم معتبر الى اخره المختار ان
المحصل لبعض العلوم المعتبرة فى الاجتهاد اذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يلزمه التقليد فى الفروع واتباع قول

المجتهد والاخذ بفتواه كالعامي الذي لم يحصل شيئا من العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقيل انما يلزم غير المجتهد
تقليد المجتهد اذا تبين له صحة اجتهاد من يقلد بدليله وان لم يتبين له صحة اجتهاده بدليله لم يجز له تقليده
والجبائي جوز التقليد في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس والدليل على المختار النص وهو قوله تعالى
فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب تعميمه في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل
فيه محل النزاع لان علة الامر بالسؤال الجهل ولانه مقيد بشرط فيتكرر بتكرره والاجماع فانه لم يزل العلماء الذين
لم يبلغوا رتبة الاجتهاد يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والمجتهدون يبادرون الى اجابة
سؤالهم من غير ابداء المستند والدليل لهم ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد
للمجتهد والمعقول وهو ان من ليس له رتبة الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية اجتهادية لو توقف عمل
المستفتي على الاطلاع على الدليل فاما ان لا يكون متعبدا بشيء وهو خلاف الاجماع وان كان متعبدا بشيء فاما بالتقليد
او بالنظر في الدليل المثبت للحكم والاول خلاف المقدر فتعين الثاني فيؤدي الى ابطال المعايش وتعطيل الصنائع
والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد والتقليد وانه باطل قطعا ولا يلزم ذلك
في امتناع التقليد في معرفة الله تعالى لتيسر النظر فيها لما سبق المانعون من التقليد احتجوا بقوله تعالى حكاية عن قوم
انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد وهو يتضمن تحريم التقليد
فان المذموم لا يجوز اجاب بان المراد ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ويجب حمله على هذا جمعا بينه وبين
ما ذكرنا من الدليل وبقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وهو عام في الاشخاص وفي كل علم
وهو يدل على وجوب النظر اجاب بانه لا يمكن التمسك به فانه غير محمول على ظاهره والا لزم وجوب العلم
بالنظر بالنسبة الى كل علم وكل شخص ولم يقل احد بوجوب العلم بالنظر على هذا الوجه   مسئلة الاتفاق على
استفتاء من عرف بالعلم او العدالة الى اخره   الاتفاق على جواز استفتاء العامي لمن عرفه بالعلم واهلية
الاجتهاد والعدالة او رآه منتصبا للافتاء مسئولا يسأله الناس ويستفتونه معظما يعظمونه بافتائه والاتفاق
على امتناع الاستفتاء ممن عرفه بضده اي بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا للافتاء ولا مسئولا ولا معظما
واما من لم يعرف بعلم ولا جهل فالمختار انه لا يستفتى فان الاصل هو الجهل والجهل هو الغالب فان اكثر
الناس الجهال فالظاهر ان المجهول من الغالب الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وبالاصل المخالفون قالوا لو
امتنع الاستفتاء ممن جهل علمه لامتنع ممن علم علمه دون عدالته واللازم باطل فان الناس يستفتون من علم
علمه وجهل عدالته من غير نكير اجاب بان الغالب في العلماء المجتهدين العدالة فمن لم يعرف بالعدالة من المجتهدين
ملحق بالعدول منهم الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وليس الغالب في الناس الاجتهاد بل الغالب في الناس الجهل

وعدم الاجتهاد فمن لم يعرف بالاجتهاد والعلم يلحق بالجهل الحاقا للفرد بالاعم الاغلب   مسئلة المختار انه
لا يجب تكرير النظر لمثل الخ   اذا استفتى العامي مجتهدا في واقعة وادى اجتهاده الى حكم معين في تلك الواقعة ثم تكررت
تلك الواقعة فالمختار انه لا يحتاج المجتهد الى تكرير النظر عند تكرر الواقعة وقيل يحتاج المجتهد الى تكرير النظر عند تكرر
الواقعة والدليل على المختار ان المجتهد قد اجتهد في الواقعة وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والاصل بقاء ما ادى
اليه اجتهاده وعدم اطلاعه على امر اخر فلم يجب عليه تكرير النظر القائلون بانه يحتاج الى تكرير النظر قالوا احتمال
اجتهاده التغير باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا فيحتاج الى تكرير النظر اجاب بان احتمال تغير الاجتهاد
بالوجه المذكور لو كان موجبا لتكرير النظر لوجب تكرير النظر ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد لكن لم يجب تكرير النظر
ابدا بالاتفاق   مسئلة يجوز خلو العصر عن مجتهد الى اخره   يجوز خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى
اليه ومنعت الحنابلة منه واحتج المصنف على الجواز بوجهين الاول انه لو امتنع خلو العصر عن مجتهد لكان
امتناعه لغيره لان امتناعه لذاته محال فانه لو فرض وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا واللازم باطل لان الاصل
عدم الغير الثاني قوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ
الناس رؤسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا فانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء الحنابلة
قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى ياتي امر الله وهو مستلزم للعلم وعدم خلو الزمان عن المجتهد
والجواب ان الحديث دل على عدم خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل على عدم خلو الزمان عن المجتهد   جوازم
ولو سلم ان الحديث دل على عدم جواز الخلو فحديثنا ادل على المقصود فانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء
وهذا الحديث ليس بصريح في نفي الجواز لان القائم بالحق اعم من المجتهد ولو سلم ان حديثنا ليس ادل على المقصود
فاذا تعارض الحديثان سلم الدليل الاول عن المعارض قالوا الاجتهاد والتفقه فرض كفاية وخلو العصر
عنه يستلزم اتفاق المسلمين على باطل لانه اذا انتفى الاجتهاد في عصر يكون الامة في هذا العصر متفقين على ترك الواجب
وهو باطل اجاب انما يكون الاجتهاد فرض كفاية اذا امكن فاذا فرض موت العلماء لم يمكن الاجتهاد فلا
يكون ح واجبا فاتفاق الامة في ذلك العصر على ترك الاجتهاد لا يكون باطلا   مسئلة غير المجتهد يجوز
له ان يفتي بقول المجتهد الى اخره   من ليس بمجتهد يجوز له ان يفتي بمذهب مجتهد كما هو المعتاد في زمننا كالفقيه
الحنفي الذي ليس بمجتهد يفتي بمذهب ابي حنيفة ومنع ابو الحسين البصري من ذلك وقيل غير المجتهد ان
عرف ماخذ المجتهد وقادرا على التفريع على الماخذ جاز له وان لم يعرف ماخذ المجتهد كما ذكر لم يجز ان يفتي
واحتج المصنف على الجواز مطلقا بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث فانه حينئذ
لا فرق بينه وبين غيره ممن يعرف الماخذ قادرا على التفريع كالاحاديث المفصل اي القائل بانه يجوز لمن عرف الماخذ

ولا يجوز لغيره قال اجماع المسلمين في كل عصر على جواز الافتاء من المطلع على الماخذ وانكار السلف على افتاء
من ليس بمطلع على الماخذ يدل على عدم جواز المانع من الجواز مطلقا قال لو جاز افتاء من ليس بمجتهد لجاز
افتاء العامي لكون كل منهما غير مجتهد ولانه انما يسال عما عنده لا عما عند غيره وليس عنده شي كالعامي
اذا تعدد المجتهدون فللمقلد يقلد من شاء الى اخره اذا حدث للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن حكمها فان
كان في البلد مفتي واحد وجب عليه الرجوع والاخذ بقوله فان تعدد المجتهدون فللمقلد يقلد من شاء
وان تفاضلوا فان له ان يقلد المفضول مع وجود الافضل وعن احمد وابن شريح يجب النظر في الارجح ويتعين
تقليده واحتج المصنف على ان له جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل بان القطع حاصل بان المفضولين
في زمن الصحابة استفتوا وافتوا مع اشتهارهم بالمفضولية واشتهار غيرهم بالافضلية ومع تكرر الافتاء منهم
وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل
وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاقتداء لكل منهم من غير فرق
بين الفاضل والمفضول واستدل على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل بان تعين الافضل للتقليد يتوقف
على ترجيح العامي والعامي يقصر عن الترجيح واجيب بان الترجيح يظهر للعامي بالتسامع ورجوع العلماء اليه
وكثرة المستفتين المانعون من جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل قالوا اقوال المفتي بالنسبة الى المقلد
كالدليل للمجتهد فيرجح قول المفتي كما يرجح الدليل اجاب بالفرق بين المقيس والمقيس عليه فان العامي يعسر
الترجيح عليه والمجتهد يتيسر له ترجيح بعض الادلة على البعض القاعدة الرابعة في الترجيح الى اخره
لما فرغ من القاعدة الثالثة شرع في القاعدة الرابعة في الترجيح ولما كان الترجيح عبارة عن اقتران احد الصالحين
للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب العمل به واهمال الاخر لا يتحقق الا بعد التعارض ولا تعارض
مع عدم صلاحية الامرين او احدهما ولا تعارض بالحقيقة في حجج الشرع لان التعارض تقابل الحجتين المتساويتين
على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه والتعارض من علامات العجز فان من اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر
يوجب خلافه كان ذلك للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق الاشياء
والله تعالى منزه عن اتصافه بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض في حجج الشرع حقيقة وانما يقع التعارض بين هذه
الحجج لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما يجب ان يكون مقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ
لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيتصور الشيء بصورة التعارض فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من
غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلذلك يجب دفع التعارض ما امكن فاحتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق
بها والمعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وسمي السحاب

عارضا لمنعه شعاع الشمس عن الاتصال بالارض وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الدليلين المتساويين على سبيل
الممانعة واشترط التساوي في الثبوت والقوة لان الممانعة لا تتحقق بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعيف
بل يترجح القوي عليه ويشترط المنافاة بين حكميهما فان الممانعة التي هي جزء مفهوم المعارضة يسقط عند امكان
الجمع بين حكميهما ولا تتحقق المنافاة بين الحكمين الا باتحاد الوقت والمحل اذ لا منافاة بين الحكمين عند اختلاف والجهة صح
احد هذه الامور فلا معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين المتواتر وخبر الواحد لعدم تساويهما في القوة
ولا امتناع بين الحل والحرمة والنفي والاثبات في زمانين في محل واحد او في محلين في زمان واحد او في محل واحد
في زمان واحد من جهتين فانه يجوز اجتماع الحل والحرمة في محل واحد في زمانين كاجتماع حرمة الخمر بعد حلها
ويجوز اجتماع الحل والحرمة في زمان واحد في محلين كاجتماع وطء المرأة للزوج وحرمته للاجنبي وكذا يجوز حل صح
اجتماع الحرمة والجواز في محل واحد في زمان واحد بجهتين كالنهي عن البيع وقت النداء مع جوازه اذا عرفت معنى
المعارضة وشرائطها فالمخلص عن التعارض ببيان فوات شرط من الشرائط المذكورة بان يبين عدم المساواة
في القوة او عدم المنافاة بين الحكمين او عدم اتحاد الوقت او عدم اتحاد المحل او عدم اتحاد الجهة فاذا لم يتساو الدليلان
في القوة فلا معارضة بينهما مثل المحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء يعارضه المتشابه وهو قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى واذا لم يتناف الحكمان فلا معارضة بينهما لان من شرط المعارضة المنافاة بين حكميهما مثل قوله تعالى في سورة
البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يقتضي المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة
سواء كانت معقودة او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الاية سيقت
لبيان المؤاخذة في المعقودة وعدم المؤاخذة في اللغو والغموس ليست بمعقودة بل هي من اللغو اذ اللغو اسم لكلام لا
فائدة فيه صح وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة بل خلت عنها لان اليمين شرعت لتحقيق البر والصدق
وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لا عبرة به من حيث انه لم ينعقد للحكمة واذا كان كذلك
يتحقق التعارض بين الايتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ اية البقرة توجب المؤاخذة فيها واية
المائدة تنفيها عنها فيتخلص عن التعارض ببيان عدم المنافاة بين الحكمين بان المؤاخذة المثبتة في اية البقرة
مطلقة منصرفة الى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الاخرة فانها المؤاخذة الكاملة المنفية والمؤاخذة صح
في سورة المائدة المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير مناف للحكم الذي ينفيه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات

فامكن الجمع بينهما فلا تعارض بين الآيتين واذا لم يتحد الحال فلا معارضة بينهما مثل قوله تعالى في آية الوضوء وارجلكم
بالخفض والنصب فان القرائتين تتعارضان من حيث الظاهر اذ الخفض معطوف على الراس فيوجب
مسح الرجل لا غير كما هو مذهب الشيعة والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم
جواز الاكتفاء بالمسح فتتعارضان ظاهرا فيتخلص عن التعارض ببيان اختلاف الحال بان يحمل النصب
على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين وبه يندفع التعارض قوله فان اجتمعت الى قوله ثم الترجيح
غير ماخوذ من اصول فخر الاسلام البزدوي وانما هو ماخوذ من الميزان فنقرر اولا حاصل ما ذكر في الميزان
ثم نرجع الى حل ما في الكتاب قال في الميزان النصان اذا تعارضا اما ان يكونا خاصين او عامين من وجه
او من كل وجه او احدهما عاما والاخر خاصا فان لم يكن بينهما زمان يصلح للنسخ فان كانا خاصين يحمل احدهما على قيد او حال
او مجاز ما امكن وان كانا عامين من وجه دون وجه يحمل على وجه يتحقق الجمع بينهما وان كانا عامين لفظا يحمل احدهما
على البعض الاخر والاخر على بعض اخر او على القيد والاطلاق وان كان احدهما عاما والاخر خاصا يبنى العام على الخاص
وهذا بلا خلاف لانه لا اندفاع للتعارض الا بهذا الطريق فانه لا يمكن الدفع بطريق النسخ لانه لا يصلح للنسخ وكذلك اذا كان
النصان بطريق الخبر والنسخ في الاخبار لا يجوز على قول الاكثر بل يجب على القيد والاطلاق مثال ذلك ان الله تعالى قد الحاصر
قال حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ثم قال فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم بعين انه حرم في حالة الاختيار
وحل في حالة الاضطرار ولا تعارض لاختلاف الحالين وقال الله تعالى لادم عليه السلام ان لك الا تجوع فيها ولا
تعرى وانك لا تظمؤ فيها ولا تضحى ثم قال فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة واندفع
التعارض بالتقييد بحال ترك النهي والامتناع عنه فاما اذا كان بينهما زمان يصلح للنسخ بان كان يمكن المكلف من الفعل
والاعتقاد جميعا او من الاعتقاد فقط على اختلاف المذهبين فانه في هذه الصور التي ذكرناها يمكن العمل بالطرق
بالنص والتخصيص والتقييد في العامين والنسخ والحمل على المجاز في الخاصين وقد ذكر الكلام في العام والخاص اذا
تعارضا وكذا اذا كان لا يعرف تاريخه ولكن اختلف اهل الاصول في هذه الصورة هل يجب العمل بطريق النسخ او
بطريق البيان من حيث التخصيص والتقييد قال اصحاب الحديث ان العمل بطريق التخصيص والبيان اولى لان
العام لا يوجب العموم قطعا بل يجوز ان يكون المراد منه البعض ابتداء وكذا اللفظ المطلق يجوز ان يراد به المقيد
من الابتداء فاذا كان النص الخاص متاخرا او جاء العبد لا يجوز الجمع بين حكمهما وامكن دفع التعارض بكل من الطرق
فالدفع بالتقييد والتخصيص اولى لوجهين احدهما ان النسخ امر ضروري فان الاصل هو بقاء الحكم المشروع الثابت
بالدليل المطلق والنسخ يرفعه والتخصيص لا يرفعه فالتخصيص اولى والثاني ان التخصيص عمل بالدليلين بالنص
الخاص في المستقبل وبالنص العام فيما وراء المخصوص في الماضي والمستقبل جميعا ولو حمل على النسخ فيما اذا كان

العام متاخرا صار ناسخا للخاص اصلا فكان التخصيص اولى وقالت المعتزلة الحمل على النسخ اولى لان العام لما كان متناولا
بوضعه لكل فرد كانه نص على كل فرد من افراده فاذا ورد نص خاص بخلافه في فرد اثبت ضد ما اوجبه النص العام في حق
هذا الفرد فاذا كان بين النصين زمان يجوز فيه النسخ لو لم يحمل على النسخ ويحمل على البيان من الاصل يصير كان
النص العام اوجب الاباحة في حق هذا الفرد والنص الخاص اثبت الحرمة في زمان واحد فيلزم التناقض
وهو منتف عن احكام الله تعالى فيجب الحمل على النسخ وقال مشايخ الحنفية وهو اختيار الشيخ ابي منصور
الماتريدي انه ينظر الى عمل الامة في ذلك ان حملوها على النسخ يجب العمل به وان حملوها على التخصيص والتقييد
يجب العمل به وان لم يعرف عمل الامة في ذلك واستوى عملهم فيه بان عمل بعض الامة على احد الوجهين والبعض
على الوجه الاخر فالرجوع في ذلك الى شهادة الاصول فيعمل بالوجه الذي شهدت به وكذا اذا كان احدهما
عاما والاخر خاصا ولا يترجح الخاص بخصوصه ولا العام بعمومه ولا يحمل على النسخ او على الخصوص والتقييد
والمجاز الا بدليل لان عندنا يجوز تاخير البيان فيما يمكن العمل بظاهره من العموم والخصوص لاحتمال الخصوص
والمجاز فكان الخاص والعام سواء فلم يختلف الجواب وهذا الاختلاف بناء على ان اللفظ العام يوجب العلم
بعمومه قطعا او مع الاحتمال ووجه قول المشايخ الاجماع والمعقول اما الاول فان الامة اجتمعت على النسخ
في موضع امكان التخصيص فانه ورد في عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وامكن العمل بالنصين بان نعتد احدهما ويطلق الاخر بان نعتد اربعة اشهر وعشرا لتقرر البعض ما في الاية الاخرى
فانها موجودة في السنة ويبقى الحول الذي في الاية الاخرى على الاطلاق فالتربص بالحول متعين ويمكن
ان يجعل احدهما بعضا للاخر والاخر بعضا اخر فالتربص مجموع الحول واربعة اشهر وعشر وكل واحد بعض
من المجموع فالواجب سنة واربعة اشهر وعشر ويمكن ان يجعل المتاخر ناسخا للمتقدم فالواجب اربعة اشهر
وعشر واجمعت الامة ههنا على النسخ واما المعقول فهو ان كل واحد منهما بيان الا ان اخراج بعض
الاعيان من الجملة يسمى تخصيصا واخراج بعض الازمان يسمى نسخا اذ لو لم يكن النسخ بيانا لم يندفع التعارض
فلم يكن احدهما اولى من الاخر فوجب الترجيح بعمل الامة او بشهادة الاصول بعد العجز عن عمل الامة ولنرجع
الى حل ما في الكتاب قوله وان اجتمعت اي وان اجتمعت شرائط التعارض واركانها وتعذر الانفصال
عن التعارض ولم يكن بين الدليلين زمان يصلح للنسخ فان كان الدليلان عامين حمل احدهما على القيد والاخر
على الاطلاق مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر
وعشرا وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فيحمل الاية الاولى على العبد بان يقيد قوله

ازواجا فعلم ان آية الاعتداد وآية الاحمال والآية الناسخة على الاطلاق وحمل احدهما على الكل والآخر على البعض مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج على تقدير ان لا يكون بينهما زمان يصلح للنسخ بان يجعل اربعة اشهر وعشرا بعض التربص في الآية الاخرى فانها موجودة في الحول والحول في الآية الاخرى كلا وح يكون التربص بالحول واذا كان الدليلان خاصين فالعبد والمجاز فيهما او في احدهما ما امكن وان كان احد الدليلين خاصا والآخر عاما بني العام على الخاص ههنا اي فيما لم يكن بين الدليلين زمان يصلح للنسخ بما ذكرنا من التقييد والتخصيص والمجاز والبناء ثابت بالاجماع دفعا للتعارض فان المعارض يندفع حينئذ بالطريقين احدهما ما ذكر والآخر النسخ والتقدير انه لم يكن بين الدليلين زمان يصلح للنسخ فتعين ما ذكر دفعا للتعارض   ثم الترجيح فضل احد المثلين على الآخر وصفا الى آخره لما فرغ من بيان التعارض واركانه وشرائطه وبيان المخلص منه شرع في الترجيح والترجيح لغة اظهار فضل في احد جانبي المعادلة وصفا لا اصلا ومنه الرجحان في الوزن فانه زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم به المماثلة ابدا ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه في العادة نحو الحبة في العشرة وهذا لان الترجيح ضد التطفيف والتطفيف نقصان يظهر في الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي ثبت به المماثلة ولا ينعدم بظهوره اصل المعارضة ولهذا لم يسم زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وفي عرف الاصوليين الترجيح فضل احد الدليلين المماثلين على الآخر وصفا واحترز بالوصف عن فضل احد المثلين على الآخر بما يصلح علة موجبة للحكم بانفراده فانه لا يصلح للترجيح به وانما الترجيح بما لا يصلح بانفراده علة موجبة للحكم ولا يرجح النص المعارض لما هو مثله بنص آخر لان النص الآخر يصلح ان يكون موجبا للحكم بانفراده فلا يصلح للترجيح به ولا يرجح القياس المعارض لقياس آخر بقياس مثله ولا الكتاب بالخبر ولا القياس بالنص لعين ما ذكر وانما يرجح الدليل على معارضه بقوة فيه فان القوة وصف للدليل ليس بصالح لان يكون موجبا للحكم بانفراده وكذلك الخبر اذا تعارضا لا يرجح احدهما على الآخر بخبر آخر منفرد بافادة الحكم بل يترجح بما يؤكد معنى الحجة فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم كالمشهور ويكثر رواته اولى من الغريب لظهور زيادة القوة فيه من حيث الاتصال برسول الله عليه السلام تعرف ان ما يقع به الترجيح هو ما لا يصلح علة للحكم ابتداء بل يكون مقويا لما به صارت العلة موجبة للحكم وعلى هذا لو جرح رجل رجلا آخر جراحة واحدة وجرحه رجل آخر عشر جراحات خطأ فمات من ذلك فالدية عليهما نصفان ولا يترجح الآخر بكثرة الجراحات في جانبه لاستبداد كل جراحة بالعلية فلم تكن الجراحات بعضها وصفا للبعض ومثاله قول ابي حنيفة في الشفعة بالشقص الشائع في المبيع بسهمين متفاوتين في القلة والكثرة يستويان في استحقاق الشقص المبيع لان الشركة بكل جزء من السهم علة تامة لاستحقاق جملة المبيع بالشفعة وانما وجد في جانب صاحب الكثير كثرة العلة ولا يقع الترجيح بها وعلى هذا اجماع الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم احدهما زوجها على ان لزوجها النصف والنصف الباقي بينهما بالتعصيب ولا يرجح تعصيب الزوج بالزوجية لان الزوجية علة اخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يرجح بها علة اخرى وعامة الصحابة في ابني عم احدهما اخ لام على ان السدس للذي هو اخ لام والباقي بينهما بالتعصيب على السواء ولم يرجحوا بالاخوة لاستحقاق الارث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يرجح بها العصوبة ولا يصلح اخوة الام وصفا لبنوة العم لان الاخوة للام اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام حيث جعلت وصفا للاخوة لاب فيمن مات عن اخوين احدهما لابوين والآخر لاب فقط لان الاخوة للام في هذه الصورة تابعة غير مستبدة في كونها علة لاستحقاق الميراث فيجوز ان يقوى بها علة العصوبة في جانب الاخ لابوين ومثال الترجيح وصفا ان يكون احد النصين محكما او مفسرا او محرما والآخر ما يقابله بان يكون متشابها او مجملا او مبيحا او ان راوي احد النصين افقه او اضبط من راوي الآخر او متن احد النصين عريا عن اللحن او احد النصين مسقطا للعقوبة او احد النصين موجبا فساد عبادة او موجبا احتياطا فالنص المتصف ببعض هذه الصفات اولى وارجح من النص المتصف بما يقابلها فان الامور التي ذكرت اوصاف غير مستبدة بالعلية صالحة لان تقوى احد النصين المتعارضين بها ويرجح بها على ما يعارضه   فصل ما به الترجيح قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم الى آخره ما يقع به الترجيح ينحصر في اربعة احدها قوة الاثر وثانيها قوة الثبات على الحكم المشهود به وثالثها كثرة الاصول ورابعها العكس وهو عدم الحكم عند عدم العلة اما الاول فلان المعنى الذي به صار الوصف حجة هو الاثر فيما قوي الاثر قويت الحجة نحو الاستحسان مع القياس ونحو المشهور مع الغريب في الاخبار وليس كذلك تفضيل الشاهد بالعدالة فان الشهادات متى تعارضت لم يرجح بعضها بقوة عدالة بعض الشهود جواب اعتراض لان العدالة ليست ذات انواع متفاوتة حتى يظهر لبعضها قوة عند المقابلة بالبعض لان العدالة هي التقوى والتحرز عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا وقوف على حدودها حتى يرجح بعضها بزيادة قوة عند الرجوع الى حد بخلاف قوة اثر العلة فانها عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره ومثال ذلك في مسألة طول الحرة قال الشافعي ان طول الحرة مانع من نكاح الامة لان ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وانه حرام كما اذا كان تحته حرة وهذا الوصف بين الاثر فان الارقاق نظير القتل من وجه الا يرى ان الامام في الاسارى مخير

وذلك لان باثر العلة انها ثبتت بادلة معلومة

من القتل والاسترقاق فكما يحرم قتل ولدٍ شرعا يحرم عليه ارقاقه مع الغنية عنه وقال اصحاب ابي حنيفة نكاح
الامة نكاح يملكه العبد المسلم اذا دفع المولى اليه مهرا صالحا للحرة والامة واطلع فيهما بان اذن له ان يتزوج
بهما شاء من حرة وامة واذا كان العبد المسلم يملك نكاح الامة مع طول الحرة فيملكه الحر المسلم كسائر الانكحة وهذا
قوي الاثر اذ الحرية من اوصاف الشرف والكمال ومن اسباب توسعة الحل والرق من اوصاف النقص منصف
للحل الذي ترتب عليه عقدة النكاح فانه يحل للحر نكاح اربع ولا يحل للرقيق الا نكاح اثنين وفي منع الحر عن نكاح
الامة مع جوازه للعبد توسعة للرق وقلب للموضوع فان حل النكاح كرامة تختص به البشر فكيف يجوز القول
بانه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر واما الارقاق فضعيف الاثر عند الرجوع الى الاصول
فان ارقاق الماء دون تضييع الماء بالعزل عن الحرة باذنها فلان يجوز للحر تعريض مائه للرق ونكاح الامة كان
اولى والارقاق ضعف الحال فان نكاح الامة جائز مع سرية يستغني بها عن نكاح الامة ومثل قول الشافعي
في اسلام احد الزوجين بعد الدخول انه سبب للفرقة بينهما عند انقضاء العدة لا بنفس الاسلام دون انقضاء
العدة اي لا يحصل الفرقة بنفس الاسلام دون انقضاء العدة وكذلك الردة اي اذا ارتد احد الزوجين
بعد الدخول فالارتداد سبب للفرقة بينهما عند انقضاء العدة لا بنفس الارتداد فسوى بين الاسلام والارتداد
في كونهما سببا للفرقة عند انقضاء العدة فان الحادث اختلاف الدين بين الزوجين وتاثير هذا الوصف
ابتداء النكاح فان مع اختلاف الدين عند اسلام المرأة وكفر الرجل لا ينعقد النكاح ابتداء كما ان عند ردة احدهما
لا ينعقد النكاح ابتداء فكذلك في حالة البقاء يستوي اسلام احدهما اذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح وردة احدهما
وقال اصحاب ابي حنيفة الاسلام من اسباب عصمة الملك حتى لو اسلم الاخر استمر نكاحهما فلا يجوز ان يستحق
بالاسلام زوال الملك فان ما هو سبب الفرقة لا يتوقف القرار عليه وكفر الذي اصر منهما على الكفر وبقاؤه على
امر ليس مفرقا بالاجماع لانه غير طارٍ فاذا ظهر ان واحدا من هذين السببين اسلام احدهما وبقاء الاخر
على امر اي كفر لا يصلح سببا للفرقة فوجبت اضافة الفرقة الى فوات اغراض النكاح بإباء الاخر عن الاسلام
جزاء لمن اسلم قوله جزاء منصوب لانه مفعول له فلا بد من تفريق القاضي بعد عرض الاسلام على الذي ابى عنه
وهو نوع الارتداد بالرجوع الى الاصول فان التفريق في اللعان والايلاء والجب والعنة يكون بائنا
باعتبار هذا المعنى لانه على من كان فوات الامساك بالمعروف من جهته فههنا ايضا يحال به على من كان
فوات الامساك بالمعروف بالاصرار على الكفر من جهته ولا بد من الانقضاء بالقاضي وليس كذلك الردة
فانها غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبهذا فارق الارتداد الطلاق فان الطلاق
موضوع للفرقة واذا لم تكن الردة موضوعة للفرقة عرف ان حصول الفرقة بالردة لانها منافية للنكاح

لان الردة سبب زوال العصمة فان النكاح يبنى على الحل الذي هو كرامة وبعد الردة لا يبقى الحل لان الردة سبب
الاسقاط ما هو كرامة ولازالة المالكية الثابتة بطريق الكرامة فجعلها منافية للنكاح حكما يكون قوي الاثر
من هذا الوجه ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها او لم يدخل واما الثاني فلان الاثر
يزداد قوة الى آخره واما الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات على الحكم المشهود به فلان الاثر يزداد قوة بما يكون
الاثر ثابتا من الكتاب والسنة والاجماع فما يكون ثابتا بالنص من الكتاب والسنة او الاجماع يكون ثابتا متأكدا
وما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض على الاصول يكون راجحا باعتبار ما به صار حجة كقول اصحاب ابي حنيفة
في مسح الراس مسح فلا يسن فيه التكرار فان المسح اثبت في دلالة التخفيف من قول اصحاب الشافعي ركن فيسن
فيه التكرار في دلالة التكرار فان الركنية وصف عام في الوضوء والصلوة ومن قضيته الاكمال بالاطالة لا بالتكرار
كالركوع والسجود وتخلف التكرار عن الركنية في المضمضة والركنية منتفية فليس لوصف الركنية الذي علل به
قوة الثبات واما اثر المسح في التخفيف فلازم في انواع المسح كالتيمم والمسح على الخفين والمسح على الجبيرة والمسح على
الجورب عند من يجوزه واما الثالث فالاشتهار في السنن وقد مر واما الثالث وهو الترجيح بكثرة
الاصول فلان كثرة الاصول في المعنى الذي صار به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار الخبر به حجة وقد مر
شان ذلك واما الرابع فاضعفها لعدم تعلق الحكم الى آخره واما الرابع وهو الترجيح بالعكس اي بعدم الحكم
عند عدم العلة فهو اضعف وجوه الترجيح لعدم تعلق الحكم بالعدم لما بين ان العدم لا يوجب شيئا وان
العدم لا يكون متعلقا بعلة لكن اذا علق بوصف فعدم ذلك الحكم عند عدم ذلك الوصف دل على صحة تعلق
الحكم بذلك الوصف واضافته اليه فمن هذا الوجه صلح للترجيح كقول اصحاب ابي حنيفة في مسح الراس مسح
فلا يسن فيه التكرار فانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه فانه ليس بمسح ويسن فيه التكرار وكذا غسل
اليدين والرجلين وليس كذلك قول اصحاب الشافعي مسح الراس ركن فيسن فيه التكرار فان حكم التكرار
لا ينعدم بانعدام الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وكقول اصحاب ابي حنيفة في بيع الطعام بمثله
مبيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس فهذا اولى من قول اصحاب الشافعي مال لو قوبل كل واحد منهما بجنسه
يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالاخر لان تعليل اصحاب ابي حنيفة ينعكس ببدل الصرف
وراس مال السلم فانه في باب الصرف ينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا الوصف فيشترط القبض من الجانبين
لان الاصل فيه النقود وهو لا يتعين في العقود وكان دينا بدين وكذا في السلم يشترط قبض راس المال في المجلس
لان المسلم فيه دين وراس المال في الغالب نقد فيكون دينا بدين ولا عكس لتعليل اصحاب الشافعي فان
الحكم لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم فان بيع السلم لا يشمل اموال الربوا من الجانبين ووجب فيه

فصل اذا تعارض ضربا ترجيح احدهما ذاتي قبض راس المال في المجلس تحرزا عن بيع الكالي بالكالي

والاخر حالي فالاعتبار بالترجيح الذاتي لسبقه على الحالي وذلك لان كل محدث موجود بصورته ومعناه

هو حقيقته لم يعد حقيقة بصورته ومعناه تقوم به احوال تحدث عليه فاذا قام دليل الترجيح بمعنى في ذات

احد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح بمعنى في حال الاخر على مخالفة الاول فانه يرجح المعنى الذي هو في الذات

على المعنى الذي في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فبعد ما وقع الترجيح لمعنى فيه

لا يتغير بما حدث من معنى في حال الاخر بعد ذلك بمنزلة اجتهاد امضي حكمه لا ينسخ بما حدث من اجتهاد اخر

بعد ذلك واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين بالنسب او النكاح لرجل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين

لاخر الثاني ان الاحوال تحدث على الذات تقوم به فكان الذات بمنزلة الاصل وما يقوم به من الاحوال بمنزلة

التبع فلو اعتبرنا الحال مضادا للذات نسخنا الاصل بالتبع وهو باطل مثال ذلك ان ابن الاخ لابوين او لاب

احق من العم فيكون مقدما في العصوبة على العم لان المرجح في ابن الاخ للابوين او لاب معنى في ذات القرابة

وهو الاخوة التي هي متقدمة على العمومة والمرجح في العم في حال القرابة وهو زيادة القرب باعتبار الحال وكذلك

العمة لام مع الخال لاب وام اذا اجتمعا فهي احق بالثلثين من الخال فللعمة الثلثان وللخال الثلث لرجحان

العمة في الذات لان المرجح في حق العمة معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب ورجحان الخال في الحال لان المرجح

في حق الخال معنى في حال القرابة وهو اتصالها من الجانبين بام الميت وابن الاخ للابوين احق من ابن الاخ لاب

فيقدم بالعصوبة التي للابوين لانهما استويا في ذات القرابة فيصار الى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة

الاتصال لابن الاخ للابوين وابن ابن الاخ لابوين مع ابن الاخ لاب لا يرث فيقدم ابن الاخ لاب على ابن

ابن الاخ لابوين للرجحان في الذات فانهما وان استويا في ذات القرابة وهو الاخوة يرجح ذات القرابة

في ابن الاخ لاب باعتبار الحال وهو القرب وعلى هذا فرع اصحاب ابي حنيفة مسئلة صنعة الغاصب وقالوا

فيمن غصب ساجة وادخلها في بنائه ينقطع حق المغصوب منه عن الساجة لان الصنعة التي احدثها

الغاصب فيها قائمة بذاتها من كل وجه غير مضافة الى صاحب العين وعين الساحة قائم من وجه مستهلك

من وجه لانه صار مضافا الى الحادث بعمل الغاصب وهو البناء فترجح الصنعة القائمة من كل وجه

باعتبار معنى في الذات وهو الوجود واسقط اعتبار معنى قوة الحال في الجانب الاخر وهو انه اصل لا محالة

الصنعة قائمة بالمصنوع تابعة به فيرجح الجانب الاخر لا يقول التقابل للوجود فهو حال والوجود

اسبق فيرجح الصنعة بالوجود فصل يرجح القياس بمثله فاسد اي لا يرجح القياس بقياس

اخر فاسد لا بانفراد كل واحد من القياسين بالعلية فان كل واحد منهما علة سرعيه لثبوت الحكم فلا يكون

اصحابه

احدهما مرجحا للاخر وترجيح القياس بغلبة الاشباه باطل كقول الشافعي في عدم عتق الاخ بتملك الاخ ان

الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية وهو ان الاخ لا يتزوج بنات الاخ كما انه لا يتزوج بنات الابن والاخت

لا يتزوج بالاخ كما لا يتزوج بالابن ويشبه الاخ ابن العم في سائر الوجوه كوضع الزكوة فيه وحل نكاح حليلة كل

واحد منهما لصاحبه وقبول شهادة كل واحد منهما في حق صاحبه ووجوب جريان القصاص من الطرفين

وغير ذلك من الاحكام فيترجح الحاقه بابن العم في ان لا يعتق بتملكه باعتبار كثرة الاشباه فكان اولى وهو فاسد

لان كل شبه كالقياس فكان كالاول وهو ترجيح القياس بقياس اخر وترجيح القياس بعموم العلة ايضا فاسد

كقول اصحاب الشافعي ان تعليل حكم الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم اولى لان الطعم يعم القليل والكثير والتعليل

بالعدد يختص بالكثير وما يكون اعم فهو اولى قال اصحاب ابي حنيفة ان اثبات الحكم بالوصف فرع لاثبات الحكم بالنص

والعام عندهم كالخاص والترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص فكذا فيما هو فرع النص وعند اصحاب الشافعي

الخاص يقضي على العام فانه يخصصه فكيف يرجح العام الذي هو فرعه عليه وترجيح القياس بقلة الاوصاف

فاسد كقول اصحاب الشافعي رضي الله عنه في تعليل حكم الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم ان ما جعلنا علة وصف

واحد وهو الطعم وانتم تجعلون علة الربوا ذات وصفين القدر والجنس فيترجح علية الطعم باعتبار قلة الوصف

فكان اولى من ذات وصفين قال اصحاب ابي حنيفة العلة فرع النص لما ثبت ان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته

بالنص والنص المختصر لا يترجح على النص المطول فكذلك العلة التي فيها قلة الوصف لا يترجح على العلة التي فيها

كثرة الوصف لان العلة فرع النص ولان العلة والكثرة صفة العلة والترجيح انما يتحقق باعتبار المعاني

المؤثرة ولا يتحقق فيها الاختصار والتطويل والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

قال المصنف رحمه الله في اخر نسخته وقع الفراغ من تبيينه ظهر يوم الخميس الرابع

والعشرين من شوال سنة ثلاث وسبعمائة هجرية

تمت كتابة هذه النسخة المباركة على يد العبد الضعيف

الفقير الى رحمة الله تعالى قاسم بن ابرهيم القرماني

اصلح الله شانهما وعفا الله عنهما وعن جميع المسلمين

ظهر خامس عشر من ذي الحجة يوم

الثلثاء سنة احدى وستين

والحمد لله والسلام

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısım: Fatih
Yeni:
Eski Kayıt No: 1346